Justisia

Jurnal Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan

Indahnya Kawin Sesama Jenis

ISSN: 1410-1785

Edisi: 25 Tahun XI 2004

Jurnal Justisia

IJIN TERBIT
Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo
Semarang No. 01/B-1/WSIII/1993
ISSN : 1410-1785

ALAMAT REDAKSI
Gedung H.I Lantai I Kampus III IAIN Walisongo Jl. Raya Boja KM.2 Ngaliyan Semarang, 50185
Telp. 024-7601291 Fax. 024-7610128
E-Mail: lpm_justisia@yahoo.com

CONTACT PERSON:
Uun (081 57676233), Adib (08157723213)

* * *

daftar isi

Jurnal Justisia Edisi 25 Th. XI 2004

*Redaksi menerima kiriman ilustrasi atau naskah berupa artikel 7-8 halaman (spasi 1) diutamakan dalam bentuk file *.rtf. Naskah dan foto yang dimuat akan mendapatkan imbalan sepantasnya. Naskah dan foto yang tidak dimuat akan dikembalikan bila disertai perangko balasan secukupnya. Redaksi berhak mengedit naskah*

Indahnya Kawin Sesama Jenis

Pembaca yang budiman. Fenomena kawin sejenis sebetulnya bukanlah hal baru dalam sejarah kehidupan umat manusia. Kisah kaum Luth yang hidup di daerah Sodom adalah kisah termasyhur bahkan sering dijadikan legitimasi teologis agama untuk melarang kawin sejenis. Menurut cerita Alquran, kaum Luth yang melakukan tindakan melawan takdir Tuhan ini (maksudnya melakukan perkawinan sejenis) telah dihukum Tuhan, karena melawan takdir. Namun, menurut hemat kami, membicarakan kawin sejenis tidak cukup dengan merujuk pada aspek kesejarahan Luth. Hampir tidak ada alasan yang dikemukakan agama untuk menolak kawin sejenis ini yang rasional. Di samping melandaskan legitimasi teologisnya kepada kisah Luth, larangan agama juga didasarkan pada anggapan bahwa kawin sejenis itu tidak sesuai dengan tujuan nikah yakni menjaga keturunan (*hifdz an-nasl*). Menjaga keturunan ini menurut Asy-Syatiby dimasukkan bagian *maqosith asy-syari'ah* (tujuan ditetapkannya syariat). Namun ketahuilah rumusan *maqosith asy-syariah* versi Asy-Syatiby ini dikritik habis oleh Nashr Hamid Abu-Zayd. Bagi Nashr Hamid, tujuan syariat adalah menciptakan peradaban yang bertumpu pada semangat rasionalisme (*al-aqliyah*), kebebasan (*al-hurriyah*) dan kesetaraan (*al-musawah*). Islam bagi Nahr Hamid sangat memperhatikan ketiga aspek tersebut, bukan malah mengekang ketiganya.

Demikian halnya alasan bahwa kawin sejenis menyalahi takdir Tuhan juga sangat lemah. Sebab hasrat homo pada dasarnya juga fitrah si homo yang datangnya dari Tuhan. Lantas, kenapa homoseks mesti dipandang menyalahi takdir Tuhan? Terlalu sempit dan terlalu egois kalau memandang kaum homoseks menyalahi takdir Tuhan. Kaum homoseks adalah manusia yang normal yang melakukan sesuatu atas dasar nuraninya. Mereka bisa sampai pada kondisi seperti itu juga bukan kehendaknya. Kalau teologi Asy'ari meyakini bahwa Tuhan adalah Kuasa atas Segala Sesuatu, termasuk juga kuasa atas kaum terjadinya homoseks ini. Pun di antara sifat *jaiz* Tuhan adalah "*fi'lu kulli mumkinin au tarkuhu*", lantas kenapa kaum homo yang memang sudah dikehendaki Tuhan untuk jadi seperti itu mesti disalahkan? Menurut kami telah terjadi permainan yang tidak fair digelar umat beragama. Singkatnya, tidak cukup alasan agama mengharamkan perkawinan sesama jenis.

Lebih dari itu, kami justru melihat perkawinan sejenis (di samping aspek nurani dan hasrat si homo) juga bisa menjadi solusi alternatif bagi upaya penanggulangan meledaknya pertumbuhan penduduk dunia. Ketika dunia sekarang ini disibukkan dengan membanjirnya manusia (bayangkan kalau dunia "yang semakin sempit ini" dijejali manusia yang jumlahnya lebih dari lima milyar dan semua butuh kesejahteraan, baik tempat maupun makan) maka perkawinan sejenis bisa menjadi solusi alternatif memperkecil pertumbuhan manusia mengingat kawin sejenis tidak menghasilkan keturunan. Pikiran ini mungkin agak gila tapi kenapa tidak menerima pemikiran gila kalau memang itu bermanfaat. Sebab tidak semua buah kegilaan itu jelek dan tidak semua buah kewarasan itu baik.

Lantas, kenapa pernikahan homoseksual mesti dilarang padahal justru ada unsur kemashlahatan, khususnya bagi diri si homoseks dan umumnya bagi umat manusia yang kini dilanda krisis? Hanya orang primitif saja yang melihat perkawinan sejenis sebagai sesuatu yang abnormal dan berbahaya. Bagi kami, tiada alasan kuat bagi siapapun dengan dalih apapun untuk melarang perkawinan sejenis. Sebab, Tuhan pun sudah maklum, bahwa proyeknya menciptakan manusia sudah berhasil bahkan kebablasan. Jika dulu Tuhan mengutus Luth untuk menumpas kaum homo karena mungkin bisa menggagalkan proyek Tuhan dalam penciptaan manusia (karena waktu itu manusia masih sedikit), maka sekarang Tuhan perlu mengutus "Nabi" untuk membolehkan kawin sejenis supaya mengurangi sedikit proyek Tuhan tersebut. Itu kalau Tuhan masih peduli dengan alam-Nya. Bagi kami, jalan terus kaum homoseks. Anda di jalan yang benar.

Selamat membaca! [j]

Redaksi

AGAMA PEDULI HOMOSEKSUAL;

Membebaskan Kaum Homoseksual dari Penindasan Agama



M. Kholidul Adib Ach.
Pemimpin Redaksi Justisia

Homoseksual adalah keadaan tertarik terhadap orang dari jenis yang sama. Sebutan ini distempelkan pada mereka yang suka *ngeseks* dengan sesama jenisnya. Misalnya, seorang laki-laki *ngeseks* dengan laki-laki, perempuan *ngeseks* dengan perempuan. Kenapa begitu? Karena seorang homo tidak punya hasrat untuk *ngeseks* dengan lain jenis. Seorang laki-laki yang homo tidak bakal teransang *ngeseks*, walau didepannya dipajang perempuan telanjang. Demikian juga seorang perempuan/lesbi tidak bakal teransang walau dielus-elus lelaki tampan. Hasrat seks yang sedemikian "aneh" itulah yang membuat publik memandang rendah kaum homoseks. Ia dipandang sebagai manusia yang tidak normal, tidak waras, karenanya harus dikucilkan supaya tidak menjalar ke yang lain!

Lumrahnya, publik menganggap bahwa laki-laki harus "main seks" dengan perempuan, demikian juga sebaliknya. Karenany akan terasa janggal dan aneh ketika ada seorang laki-laki mencintai/ mengawini sesama laki-laki. Kenapa laki-laki mengawini sesama laki-laki, padahal banyak wanita-wanita cantik nan semok yang masih jomblo berkeliaran? Menurut logika lumrah (perspektif umum) seorang laki-laki harus kawin dengan perempuan (apalagi menurut teorinya kaum laki-laki, nikah itu akan enak jika dengan perempuan yang cantik dan semok, syukur-syukur kaya bagi cowok yang materialis).

Demikian juga, seorang wanita akan menyukai seorang pria (syukur-syukur tanpan dan kaya bagi cewek yang materialis). Karena dipandang sebagai manusia yang tidak wajar itulah maka komunitas homo lalu distempel sebagai makluk yang tidak normal, bahkan dalam konstruksi nalar klasik orang homo adalah orang yang dilaknat Tuhan. Sejarah kaum Nabi Luth yang dihancurkan Tuhan sering menjadi justifikasi teologis bagi kaum agama (khususnya umat beragama) untuk menghantam komunitas homo ini.

Konstruksi masyarakat (yang dibangun di atas nalar agama dan budaya ini) tentu sangat *peyoratif*. Karena homoseks dipandang sebagai sesuatu yang tidak normal maka pelakunya juga sering dituding tidak waras, tidak normal atau dalam tanpa kutip orang sinting plus gila. Solusi yang ditawarkan oleh mereka yang mengklaim diri waras adalah pembinaan terhadap kaum homoseks. Seorang homoseks itu diklaim gila atau tidak waras psikologinya karenanya perlu diobati. Pada tahun 1983, misalnya, para psikiater memutuskan homoseksualitas yang ego-distonik (yang mengganggu kesehatan jiwa orangnya)

perlu disembuhkan. Keputusan ini tertuang dalam Pedoman Penggolongan dan Diagnosa Jiwa (PPDG) II, terbitan Direktorat Kesehatan Jiwa, Dep-Kes RI.

Betulkah seorang homoseks itu tidak normal? Betulkah seorang homoseks itu melanggar takdir Tuhan? Tergantung dari sudut mana dan tergantung siapa pula yang menilainya. Namun, dalam perspektif kami, munculnya stigmatisasi buruk terhadap kaum homoseks itu lebih banyak diakibatkan oleh keangkuhan dari mereka yang berambisi menjaga orisinalitas dan otentisitas tradisi seksnya. Dengan mengutuk mereka yang homoseks maka secara tidak langsung ia mengklaim bahwa seks model dirinya yang heteroseksual itu sebagai seks yang waras & benar. Kalau demikian berarti terjadi bias subyektivitas. Itulah kenapa tadi kami anggap bahwa cemoohan terhadap kaum homoseks adalah sebatas mengamankan kepentingan seks bagi si pencemooh itu dalam konstelasi peradaban. Di sinilah teori cultural studies tentang konstruksi, kontestasi, kemudian dominasi dan hegemoni berbicara. Karena budaya yang berkembang di masyarakat kita adalah hiteroseksual atau kawin dengan selain jenis, misalnya, laki-laki kawin dengan perempuan atau sebaliknya, maka ketika ada fenomena yang beda kemudian ia dianggap sebagai tidak normal.

Konstruksi budaya demikian semakin mengakar kuat di umat setelah dilegitimasi agama. Menurut kami, agama, dalam hal-hal tertentu, memang hadir mempertahankan status quo (dalam konteks seks ini mempertahankan dominasi heteroseksual sebagai kebenaran mainstrem). Ini tentu sangat aneh dan ambigu mengingat agama itu hadir untuk memberikan perlawanan kepada konstruk diskursus dominatif dengan melakukan liberasi. Sebab agama itu hadir bukan secara "obyokkan" atau "nak bedunduk" dari langit, di ruang hampa. Tidak. Sebaliknya, agama itu hadir berinteraksi dengan umat manusia di bumi ini dengan membawa prinsip-prinsip pembebasan.

Kenapa Tuhan di era Nabi Luth mengharamkan perkawinan homo? Boleh jadi (kalau memang kisah Luth ini sebagai sesuatu yang benar adanya dan bukannya sebatas mitos belaka) pelarangan tersebut adalah ada "narasi yang tak terbaca". Betulkah perilaku homo itu menyimpang? Tentu tidak. Sejarah membuktikan bahwa fenomena homoseks adalah fenomena lumrah. Para ahli antropologi menunjukkan bahwa perilaku homoseks diterima dan disucikan pada berbagai budaya, termasuk di Indonesia. Homoseksualitas merupakan bagian dari keanekaragaman sifat yang ada pada umat manusia. Ia adalah suatu fenomena wajar, hasrat seks yang lumrah, sebagaimana wajarnya orang yang mencintai lain jenisnya. Namun, kita memang tidak memungkiri bahwa masih banyak manusia di bumi ini yang memandang fenomena homoseks ini sebagai sesuatu yang tidak normal. Dan salah satu yang dijadikan landasan untuk tidak menerima homoseks itu adalah agama.

Dede Oetomo, seorang homoseks yang juga aktivis gay Indonesia yang pernah menjadi dosen di FISIP Unair Surabaya, beberapa waktu lalu membikin geger negeri ini karena menikah dengan Andi, juga seorang homseks. Kontan saja pernikahan kedua orang homo ini membuat publik berang, bahkan MUI pun harus memberi fatwa melarang dan mengharamkan nikah sesama jenis ini. Bagaimana reaksi Dede? Dia tetap enjoy aja, tidak gundah dengan fatwa itu.

Bahkan dengan lantang Dede memberontak tampilan agama yang menindasnya itu. Kata Dede,"kalau manusia yang harus menurut agama sampai ia sangat menderita, apakah hal itu dapat dibenarkan? Bukankah fungsi agama adalah memberi pegangan hidup bagi seorang pribadi dalam hidup di dunia ini? Selama sifat homseks kita pergunakan untuk mencintai dan karenanya berbuat baik kepada sesama manusia, bukankah itu inti ajaran agama?" (Dede Oetomo, Memberi Suara pada yang Bisu, Pustaka Marwa, cet. II, 2003, hlm. 76).

Dalam konteks ini saya sepakat dengan Dede, agama yang menindas harus dikritik. Ada beberapa alasan kenapa agama perlu dikritik. "Kitab suci" agama yang memuat setumpuk doktrin Islam itu harus dibaca dipahami secara kritis yang didialogkan dengan kebutuhan masyarakat. Bukannya langsung menjadi senjata ampuh untuk memvonis ini salah dan ini benar. Alquran selama ini ditempatkan di langit maka semangat pembebasan Alquran menjadi hilang dan membatu. Hal ini diakibatkan oleh lemahnya cara pandang umat beragama (wabil khusus para tokoh agama) terhadap problem kemanusiaan yang terjadi di bumi ini.

Pengharaman nikah sejenis adalah bentuk kebodohan umat Islam generasi sekarang karena ia hanya memahami doktrin agamanya secara *given, taken for granted*, tanpa ada pembacaan ulang secara kritis atas doktrin tersebut. Pembacaan yang dilakukan umat sekarang hanya sebatas membaca "narasi permukaan" atas kisah kaum Luth, tetapi tidak membaca "narasi yang tak tampak". Boleh jadi cerita kaum Luth itu (kalaupun benar adanya, jangan-jangan malah cuma mitos) terdapat kepentingan politik Luth terhadap seseorang yang kebetulan homoseks? Di sinilah kewajiban umat Islam untuk membaca "narasi yang tak tampak" dalam kisah Luth yang selama ini menjadi justifikasi teologis pengharaman nikah sesama jenis. Kalau tidak ada pembacaan atas "narasi yang tak tampak" itu, maka masa depan agama menjadi tidak cerah. Kewajiban kita adalah membaca dan mengungkap "narasi yang tak tampak" dalam kisah Luth itu.

Tentu kalau kita ini orang yang berakal sehat dan menghargai hasrat seks seseorang tidak akan menyalahkan mereka yang ingin menikah dengan sesama jenisnya karena hasrat untuk menikah dengan sesama jenis adalah juga fitrah manusia yang datangnya dari Tuhan sehingga tidak bisa disalahkan. Bagi kami agama jangan dipisahkan dari problem umatnya. agama harus memihak umatnya. Sebab ketika agama menjauhi problem umatnya, maka agama tidak bermanfaat, dan akhirnya akan ditinggalkan umat.

Lantas, cukupkah hanya dengan membongkar doktrin agama tersebut? Tentu tidak. Dalam membangun nalar Islam yang emansipatif, di samping mentransfer pesan-pesan etik dan spirit/moral pembebasan agama dengan menyandarkan diri pada semangat antroposentris (berpijak pada naluri dan problem kemanusiaan), maka kita juga harus melakukan kerja-kerja pembebasan yaitu advokasi terhadap mereka yang tertindas oleh agama, dalam konetsk ini adalah komunitas homoseks. Aksi pembebasan adalah tugas suci yang harus kita lakukan. Nah, semoga dengan komitmen perjuangan kita, Islam betul-betul memberi manfaat bagi umat manusia dan alam semesta. *Wallahu A'lam.*[j]

MENCARI LANDASAN FILOSOFIS PERNIKAHAN HOMOSEKSUAL

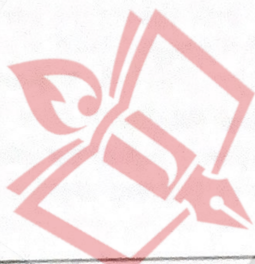


Oleh Tedi Kholiludin

Direktur Lembaga Studi Sosial dan Agama (elSA) dan Redaktur Pelaksana Jurnal Justisia Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang

Parlemen Belanda tahun 2001 lalu secara resmi menetapkan regulasi untuk menghalalkan praktek nikah sejenis.Dua orang anggota parlemen yang dianggap sebagai pahlawan bagi para kaum homo tersebut adalah M Van de Burg dan B Ditterich. Mereka berdua yang bersikeras menghalalkan pernikahan kaum homo dengan alasan bahwa sudah tidak ada lagi justifikasi untuk melarang pernikahan kaum homo tersebut dalam konteks masyarakat modern seperti saat ini. Dan akhirnya melalui sebuah jajak pendapat yang dilakukan oleh pemerintah Belanda pasca usulan dua anggota parlemen tersebut, regulasi untuk memberikan status legal bagi pernikahan kaum homo akhirnya ditetapkan.[1]

Apa yang dilakukan oleh pemerintah Belanda ini ternyata mengilhami negara tetangganya, Belgia untuk membuat regulasi serupa. Menteri Kehakiman Belgia mengungkapkan bahwa "Mentalitas sudah berubah, tidak ada lagi alasan untuk melarang pernikahan kaum sejenis".[2] Ungkapan senada juga diberikan oleh Pimpinan Partai Hijau Kristen Gruwels bahwa menurutnya, hubungan percintaan telah diterima dengan cara yang sama dalam masyarakat modern. Dengan ditetapkannya UU ini maka secara resmi kaum homoseksual ditetapkan sebagai pasangan yang sah menurut undang-undang. Saat undang-undang tersebut disahkan, pasangan lesbian Marion Huibrechts dan



[1] Dalam jajak tersebut, sekitar 60 % responden menyatakan tidak keberatannya atas pelegalan pernikahan kaum homoseksual. Alasan yang banyak diungkapkan oleh responden adalah karena sudah ada perbedaan cara pandang terhadap keluarga dan pernikahan yang didorong atas keinginan untuk melakukan penyetaraan terhadap hak asasi manusia. Manusia menurut cara pandang rakyat Belanda tersebut, tidak bisa didiskriminasi hanya karena perbedaan gender dan orientasi seksual. Bahkan dalam praktek administrasinya pun, pemerintah kerajaan Belanda tidak membedakan antara pasangan sejenis dan lain jenis. Mereka semua diperlakukan sama, mulai dari pendaftaran hingga pada prosesi perkawinannya. Mengenai deskripsi singkat mengenai fenomena pernikahan homoseksual di negeri Belanda Lihat Noor Hiqmah, *Nikah Sejenis Atas Nama Cinta*, dalam Majalah Syir'ah, Edisi Mei, 2004.

[2] Ibid.

Christel Verswyvelen secara resmi melakukan pernikahan pada 1 Juni 2003.[3]

Sementara di negara lain, meski tidak didukung oleh undang-undang yang mendukung aktivitasnya, praktek homoseksual merupakan sebuah fenomena. Di Amerika Serikat misalnya Rosie O'Donnell, seorang komedian asal Amerika Seikat, Februari lalu, memutuskan untuk menikahi teman lesbinya, Kelli Carpenter. Karena tidak adanya peraturan yang mendukungnya, reaksi terhadap prilakunya pun sontak bermunculan. Tak kurang dari Presiden Amerika George W Bush mengecam keputusan O'Donnel. Begitu juga dengan aktor Hollywood yang saat ini menjadi gubernur California Arnold Schwarzenegger. Arnold dengan tegas mengungkapkan penolakannya terhadap pernikahan sesama jenis. Meskipun demikian, keputusan di tingkatan pusat, tidak kemudian menjadikan negara-negara bagian juga mengikuti aturan tersebut. Seperti di negara bagian Massachussets yang akhir-akhir ini mengetok palu sepakat untuk pernikahan kaum sejenis. Di Arab Saudi yang terkenal cukup ketat menerapkan aturan kerajaan, ternyata juga banyak dijumpai pasangan homoseksual.[4] Meski mereka diharamkan untuk melangsungkan pernikahan diantaranya.

Regulasi yang ditelorkan pemerintah Belanda, Belgia dan negara bagian Massachussets di Amerika, memang sebuah kenyataan yang tidak bisa dielakan dari sebuah dorongan keinginan untuk mengakomodir kepentingan berbagai komponen masyarakat. Karena sebagai payung bagi berbagai kepentingan rakyatnya, negara harus menempatkan ekspresi rakyatnya sebagai di atas segalanya.

Dalam konteks pernikahan kaum homo ini, kita tidak bisa menghakimi bahwa mereka mustahil menciptakan akad *mitsaqon ghalidzan*. Mereka yang pada akhirnya melakukan praktek nikah sesama jenis ini beranggapan, bahwa apa yang dilakukannya adalah keinginan untuk membangun keluarga yang tentram. Seperti halnya pasangan lain jenis yang ingin membangun keluarga.

Sepanjang pengamatan penulis, pernikahan kaum homoseksual memang belum pernah menjadi bahan kajian baik dalam sebuah karya ilmiah atau dalam forum diskusi. Yang sudah menjadi ketetapan para Fuqaha di sini adalah sebatas pada hukum melakukan seks di antara kaum sejenis. Sementara dalam ranah pernikahan, hal ini bisa dibilang menjadi wilayah *untouchable*. Ini artinya bahwa lapangan untuk membahas persoalan ini masih terbuka. Karenanya, nikah homoseksual bisa dikategorikan masuk dalam wilayah ijtihadi.

Nikah: Legislasi Wathi?

"al-nikah huwa `aqdun yatadlammanu ibahata wath`in bilafdhi al-nikah aw al-

[3] Seperti halnya di parlemen Belanda, parlemen Belgia juga melakukan vooting sebelum mengesahkannya regulasi tersebut. Hanya saja, di parlemen Belgia anggota yang mendukung justru lebih banyak dengan jumlah suara 91 sementara 22 suara lainnya menolak. Ini berarti bahwa tingkat akseptabilitas masyarakat Belgia yang direpresentasikan oleh wakilnya di parlemen, terhadap kaum homoseksual justru lebih signifikan.

[4] Biasanya aktivitas homoseksual di Arab Saudi terpusat di kota Jeddah. Bahkan, sebuah majalah investigasi, The New Republic, mengungkapkan bahwa di sebuah jalan di Jeddah sering terjadi kecelakaan karena lalu lintas mengalami banyak hambatan dikarenakan banyaknya orang berlalu-lalang untuk menjemput gay asal Filiphina. Margiono, *Pemerintah Melarang Cinta Menerjang*, dalam Majalah Syir'ah, Edisi Mei, 2004. Untuk melihat fenomena gay di Timur Tengah buka situs www.gaymiddleeast. com.

tajwiz aw ma'nahuma".

Kurang lebih demikianlah konstruksi Fuqaha klasik tentang apa yang disebut sebagai nikah. Meski dengan redaksi yang agak berbeda, namun hampir kebanyakan ulama fiqih memberikan definisi yang bermuara pada satu pemahaman tentang apa yang biasa kita sebut sebagai nikah.[5] Nikah selalu identik dengan asas keabsahan terhadap proses *wathi* atau jima'. Karena pada asalnya hubungan badan antara laki-laki dan perempuan itu haram, dan praktek tersebut berubah menjadi halal ketika ada sebuah akad *'an taradlin* yang melegalkan praktek tersebut.

Konsepsi tentang nikah ini, nampak seperti menciptakan sebuah logosentrisme yang pada akhirnya menjebak umat Islam pada ortodoksisme pemahaman. Ini tak lepas dari limitasi pengertian nikah yang tersekat dalam dimensi "ruang akad" sebagai legislasi hubungan badan. Sehingga pembicaraan selanjutnya hanya akan berkutat pada wilayah haram atau tidaknya berhubungan. Padahal, secara filosofis nikah tidak serta merta mencari kepuasan batin dalam konteks hubungan badan. Tetapi nikah juga bisa dikatakan sebagai sebuah proses awal untuk menanamkan fondasi bagi terciptanya keluarga yang *sakinah, mawaddah* dan *rahmah*.

Pada titik inilah sebenarnya kritik seharusnya bisa dilancarkan terhadap terminologi nikah *made in* ulama klasik. Apalagi terminologi semacam ini sulit untuk menjawab "sofistikasi peradaban" yang terkait erat dengan permasalahan pernikahan lainnya, seperti halnya keinginan kaum gay dan lesbian untuk melegalkan pernikahannya. Fiqih akan serta merta mengharamkan praktek ini karena dianggap setali tiga uang dengan zina atau liwath. Ini (sekali lagi) tak lepas dari konstruksi awal nikah yang terbatas pada legislasi wathi`.

Al-Jaziry dalam magnum opusnya "*Kitab al-Fiqh `ala Madzahib al-Arba`ah*", mengungkapkan bahwa ada tiga makna dalam memahami nikah. *Pertama*, Makna *lughawiy*. Dalam konteks ini nikah dimaknai sebagai *al-wathu* dan *al-dlamm*. *Kedua*, Makna Ushuliy atau Syar`iy. Pada kategorisasi ini, pemaknaan dalam perspektif ushuliy dari para fuqaha terbagai kedalam tiga penafsiran. (i) Haqiqah fi al-wathi[6] (ii) Haqiqah fi al-`Aqdi Majazun fi al-Wathi (`aksun al-ma`na al-lughawiy)[7] (iii) Musytarak Lafdhiy Baina al-`Aqdi wa al-Wathi.[8] *Ketiga*, Makna Fiqhiy. Dalam

---

[5] Al-Jaziry, *Kitab al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah*.

[6] Dalam ranah ini pernikahan berarti sepenuhnya merupakan sebuah akad yang pada dasar dan hakikatnya merupakan bentuk legalisasi wathi' secara ushuli.

[7] Berbeda dengan point pertama, pemaknaan nikah dalam perspektif ushuli yang kedua ini, lebih menekankan pada akadnya. Jadi wathi dalam hal ini lebih merupakan makna majazi dari sebuah pernikahan. Sementara, akad dari pernikahan tersebut mempunyai kekuatan penafsiran yang lebih kuat.

[8] Penafsiran yang ketiga ini merupakan penafsiran yang agak moderat dengan menempatkan akad dan wathi dalam ruang yang masing-masing diantaranya mempunyai kekuatan hukum.

kerangka ini, akad nikah merupakan suatu hal yang telah disandarkan Syari` sebagai jalan bagi seorang suami dalam mengambil kemanfaatan atas *budl`i* seorang perempuan dan seluruh raganya dari perspektif *taladzudz*.

Jika kita mengikuti alur terminologi tersebut, terutama dalam konteks makna lughawiy dan makna Fiqhiy serta makna Ushuli dalam tafsiran *Haqiqah fi al-wathi*, maka hukum dari pernikahan homoseksual ini adalah haram. Karena dalam akad tersebut yang terjadi adalah pengabsahan terhadap prilakuseks antar sesama jenis yang dalam nash itu diharamkan.[9] Terminologi ini pada aras normativitas telah membe-rikan ruang yang cukup sempit bagi kesepakatan-kesepakatan yang ada dalam nikah. Karena nikah dengan demikian hanya terbatas pada legitimasi formal terhadap hubungan badan.

Implikasi yang ditimbulkan dari pengharaman nikah ini, bahwa bagi para pelaku homoseksual dikenakan hukuman yang oleh masing-masing Imam Madzhab diformulasikan dalam bentuk dan kuantitas yang berbeda. Imam Malik, Syafi'I dan Ahmad mewajibkan *had* bagi para pelaku homoseks tersebut. Dengan argumentasi, Allah memberikan legitimasi atas diberikannya siksaan pelaku homoseks dalam al-Qur'an. Maka bagi para pelaku homoseks tersebut dikenakan hukuman zina karena adanya makna zina dalam prilaku homoseks tersebut.[10] Sementara Imam Abu Hanifah mengatakan bagi para prilaku homoseks tersebut hanya dikenakan ta'zir. Karena dalam *liwath* tidak ada pencampuran nasab dan tidak ada konsekuensi yang ditimbulkan dari hubungan tersebut seperti umumnya hubungan suami istri, yang bisa menyebabkan hukuman mati bagi laith. Karena homoseksual bukanlah zina.

Meski dengan aksentuasi yang berbeda, keempat Imam tersebut pada intinya muafakat untuk mengharamkan prilaku-homoseksual tersebut. Tetapi, perlu dicatat bahwa apa yang diharamkan oleh Imam Madzhab tersebut adalah prilakuseks sesama jenis. Bukan pada konteks nikah sesama jenis. Padahal justru disinilah letak permasalahannya. Karena sekali lagi kontrak yang dilakukan ketika seseorang sepakat untuk membangun rumah tangga tidak hanya "akad seks". Tetapi dalam akad tersebut juga ada kesepakatan yang bersifat perdata seperti halnya bagaimana mengatur harta kekayaan atau kesepakatan untuk bersama sama menanggung beban hidup dalam kerangka sebuah keluarga.

KHI: Antara Limitasi dan Liberasi

Berbeda dengan formulasi ulama klasik mengenai terminologi nikah, dalam Kompilasi Hukum Islam pernikahan justru dirumuskan dalam frame yang agak berbeda. Dalam bab II pasal 2 dan 3 disebutkan "perkawinan menurut hukum

---

[9] Tentang haramnya hubungan seksual sesama jenis ini ditegaskan oleh Rasulullah dalam sebuah haditsnya yang diriwayatkan oleh Musa al-'asy'ari "*Idza jaa al-rajul al-rajula fahuma zaaniyaani. Wa idza atat al-maratu al-mar`ata fahuma zaniyatani*" (Jika datang (jima) seorang laki-laki kepada laki-laki lain, maka keduanya adalah orang yang berzina. Begitu juga ketika seorang wanita datang kepada wanita yang lain, maka keduanya adalah orang yang berzina). Dalam hadits lain yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, Turmudzi dan Ibn Majah disebutkan bahwa Rasulullah pernah berkata "Jika kalian menemukan orang yang melakukan hubungan seksual sejenis seperti kaum Luth, maka bunuhlah keduanya". Sementara dalam al-Qur`an, pengharaman atas prilakuseks sesama jenis ini dinisbatkan pada prilakukaum Nabi Luth yang secara eksplisit tercantum dalam QS. An-Naml (27): 54-58.

[10] Wahbah Zuhaily, "*Al-Fiqh al-Islam wa adillatuhu*", Beirut:Dar el-Fikr, tt, Juz 6, 1984, hlm. 66.

Islam adalah pernikahan yaitu akad yang sangat kuat *(mitsaqan ghalidhan)* untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmah".

Meskipun demikian, KHI secara eksplisit, tidak mengatur hal yang berkaitan dengan pernikahan sejenis. Karena bisa saja formulasi nikah versi KHI ini sudah tidak lagi mempertimbangkan subjek yang melakukan akad. Artinya, membangun kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawadah wa rahmah itu, seperti yang tertulis dalam regulasi tersebut, sedikit pun tidak menyiratkan adanya peluang bagi legalisasi pernikahan kaum homoseksual (gay dan lesbian). Karena dalam pasal lain disebutkan bahwa asas perkawinan adalah monogami.[11]

Sementara pemahaman yang paling "bodoh", terhadap term monogami tetap akan mengarah pada keharusan seorang laki-laki untuk mempersunting, terbatas pada satu orang wanita. Karenanya sulit untuk menjawab fenomena pernikahan para gay atau lesbian, jika mereka menginginkan adanya pengakuan secara formal yuridis.

Dengan demikian, pemaknaan pernikahan yang dianggap "liberatif" dalam KHI[12], jika kita tilik secara komprehensif, sebenarnya juga tidak terlepas dari berbagai limitasi. Apa yang tertulis dalam KHI tentang pernikahan sebagai akad untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah*, juga tidak terlepas dari batasan-batasan, terutama yang berkaitan dengan perbedaan gender dan orientasi seks. Dengan demikian, jelas bahwa pemerintah Indonesia tidak memberikan legalitas praktek pernikahan kaum sejenis baik secara yuridis normatif maupun secara sosiologis.[13]

Untuk lebih memberikan porsi yang seimbang untuk memaknai pernikahan, maka sudah seharusnya memaknai pernikahan dengan mempertimbangkan berbagai perspektif. Di antaranya kekuatan sebuah akad yang tidak hanya berkutat pada jima'. Tetapi akad disini juga mempunyai spektrum yang luas, terutama menyangkut perjanjian yang bersifat keperdataan dan perjanjian untuk membuat stabilitas keluarga dalam masyarakat.

---

[11] Meskipun asas perkawinan adalah monogami, tetapi dalam pasal lain, KHI mengatur bahwa seorang laki-laki bisa melakukan poligami dengan syarat tertentu. Hal inilah yang seakan menjadi titik lemah KHI, karena adanya inkonsistensi. Dua hal yang kontradiktif inilah yang oleh Siti Musda Mulia dikatakan sebagai kelemahan dari KHI. Lihat dalam www.islamlib.com

[12] Faqihuddin Abdul Kodir dalam Majalah Syir'ah edisi November 2003 menilai bahwa definisi nikah versi KHI ini sebenarnya lebih progresif dibandingkan dengan konstruksi nikah Ulama Klasik. Karena dalam konteks ini yang lebih ditekankan adalah akadnya. Namun, apa yang disampaikan oleh Faqihudin tersebut juga tidak bisa dijadikan untuk mencari landasan filosofis dengan pembacaan metodologi yang kuat atas sebuah fakta sosial. Apa yan diungkapkannya tidak lebih sebagai hipotesa untuk melegalkan pernikahan homo (meski ia tidak secara eksplisit menyebutkannya), namun disandarkan atas sebuah regulasi yang masih memiliki banyak kontradiksi. Karenanya sulit untuk bisa mencari landasan filosofi bagi legalisasi pernikahan homoseksual dari sebuah undang-undang yang bernama KHI.

[13] Dalam konteks pergaulan masyarakat, pelsayahomoseksual sering dianggap sebagai orang abnormal. Mereka disamakan statusnya dengan para banci, bencong, orang gila, sakit, *edan* dan sebagainya, sehingga mereka sering terisolir dari pergaulan masyarakat. Atau dalam bahasa Sigmund Freud, mereka ini merupakan pengidap *neurosis*. Yang terjadi kemudian, jangankan untuk memberikan pembenaran terhadap perkawinannya, untuk mengakuinya sebagai bagian dari masyarakat saja terasa sulit.Karenanya, wajar jika tidak ada regulasi dari pemerintah untuk melegalkan pernikahan kaum homoseksual. Karena dalam tataran praktis fenomena ini tidak juga dijustifikasi.

Inilah barangkali sebuah landasan filosofis pernikahan yang selama ini diabaikan. Atau lebih tepatnya tereduksi oleh pemaknaan nikah sebagai sebuah akad *ibahat al-wathi*. Karena bagaimanapun juga sulit untuk merubah orientasi seksual yang memang benar-benar turun sebagai kekuatan instinktif.

Mencari Akar Filosofis Tujuan Nikah

Dalam kitab-kitab fiqh munakahat,[14] sering kita temukan bahwa ada beberapa perspektif yang dikaitkan dengan tujuan sebuah pernikahan. *Pertama,* dari aspek biologis (jasmaniyyah). *Kedua*, aspek psikologis (ruhaniyyah). *Ketiga*, aspek pedagogis (tarbawiyyah). *Keempat* aspek ekonomi (iqtishadiyyah). *Kelima*, aspek sosiologis (ijtima'iyyah). Yang selama ini menjadi fokus pengandaian tujuan sebuah pernikahan adalah pada wilayah biologis. Karenanya, ada kesan bahwa pernikahan yang dibangun tidak mempertimbangkan aspek lainnya yang juga mempunyai kekuatan untuk membentuk keluarga. Dari segi psikologis misalnya. Seseorang akan menikah ketika mereka sudah siap untuk bertanggungjawab, berbuat adil, kasih sayang, komitmen terhadap berbagai intrik yang selalu ada dalam setiap rumah tangga.[15] Aspek inilah yang seharusnya juga menjadi pertimbangan bagi setiap pasangan menikah atau pemerintah yang membuat regulasi mengenai perkawinan.

Dalam konteks pernikahan kaum homoseksual, ada beberapa *entry point* yang bisa diambil dari pemaknaan filosofis terhadap kondisi psikologi dari para pelsayahomoseksual tersebut. *Pertama,* dalam salah satu pemaknaan Ushuli seperti yang diungkapkan oleh al-jaziry, bahwa makna hakikat dari nikah itu ada yang



Atas kasihsayanglah kami kawin.

disebut sebagai *haqiqah fil 'aqdi*. Penulis justru melihat bahwa hal inilah yang menjadi landasan filosofis dari nikah. Karena, secara garis besar perdebatan di kalangan Fuqaha mengenai hakikat sebuah pernikahan terletak pada dua hal, akad atau (legislasi) wathi. Seperti yang telah dijelaskan dalam abstraksi, bahwa dalam pernikahan juga ada perjanjian yang harus disepakati berkaitan dengan hal

[14] Lihat misalnya dalam Fiqh al-Sunnah karangan Sayyid Sabiq atau Kifayat al-Akhyar atau Kutub al-Mu'tabaroh lainnya yang berkaitan dengan konsepsi pernikahan.

[15] Dalam surat Al-Rum: 21 Allah berfirman, "Dan diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir". Apa yang difirmankan Allah dalam surat Al-Rum itu jelas memberikan pengertian, bahwa ada hal lain yang seharusnya dipertimbangkan ketika seseorang akan melakukan perkawinan yakni perasaan tenteram serta tumbuhnya rasa kasih sayang.

diluar wathi. Sehingga dalam spektrum yang luas hakikat nikah sebenarnya adalah akad. Dalam akad itulah kemudian kita jumpai ada akad yang berkaitan dengan hubungan badan, berbagi kasih sayang atau perjanjian yang bersifat material. Sehingga memaknai nikah hanya dalam konteks wathi maka penafsiran nikah ini terasa parsial, karena mengabaikan aspek lain yang juga mempunyai keterkaitan dengannya.

Kedua, kita tidak dapat memungkiri bahwa orientasi seksualitas manusia tidak semuanya sama. Keinginan kuat untuk memenuhi kebutuhannya inilah yang kadang berbenturan dengan norma sosial yang sudah terbentuk sebelumnya. Yang terjadi kemudian adalah peminggiran terhadap orang yang mempunyai orientasi seks yang berbeda. Dalam ranah theologis, hal ini tentu menyalahi *unity of mankind* (kesatuan manusia).[16]

Kaum homoseksual, memang sulit untuk bisa diterima dalam lingkungan masyarakat. Karena konstruksi masyarakat mengenai seksualitas sudah terbentuk dengan menempatkan pelaku homoseksual sebagai kaum abnormal. Dengan demikian ada dua hal yang pada akhirnya berbenturan, fitrah kaum homo dan konstruksi masyarakat tentang seks atau lebih tepatnya nikah. Karenanya, untuk mengembalikan hak-hak kaum homo, maka harus ada rekonstruksi terhadap pemahaman masyarakat tentang apa yang menjadi naluri seksual kaum homo yang memang benar-benar berasal dari dorongan naluriah. Jika hal ini sudah menjadi bahan kesepakatan bersama masyarakat, maka akad yang bersifat yuridis seperti halnya perkawinan di antara mereka (kaum homo), tentu tidak terlalu banyak mengundang perdebatan.

Seorang gay asal Syria, Jalal Habouch, mengungkapkan kegelisahan batinnya di situs GayMiddleEast.Com, "Kisah homoseksualku diawali sangat cepat, ketika saya masih berusia 6 tahun. Saat itu saya masih bersekolah di Sekolah Dasar di Syria. Selama bersekolah, saya mendengar banyak cerita kekerasan dan peringatan orang tua terhadap anaknya mengenai seorang pria yang menyodomi anak laki-laki. Hal ini sangat mempengaruhiku, sebagaimana dugaanku mengenai kaum gay yang sarat dengan tindakan kriminal, kebencian dan ketakutan. Setelah aku dewasa dan menyelesaikan sekolahku dengan sukses, saya berubah secara fisik dan mental, memulai level baru dalam kehidupanku dan mulai menggolongkan dengan hati-hati penjelajahan dunia gay. Satu fakta yang telah mafhum bagi semua orang bahwa internet telah banyak membuat perubahan. Internet benar-benar telah membuat perubahan nyata dalam hidupku. Dengan internet, saya menemukan banyak komunitas gay di dunia, yang telah memberikanku perasaan, bahwa ternyata saya tidak sendiri di dunia ini. Satu hal

---

[16] Penulis cukup respek dengan pemaknaan Tauhid dari Ali Asghar Engineer. Menurutnya Tauhid tidak hanya berarti menegasikan Tuhan selain Allah. Tetapi, Tauhid yang merupakan derivasi dari kata wahhada-yuwahhidu-tawhidan, juga bisa dimaknai sebagai kesatuan umat manusia. Dalam konteks hubungannya dengan Allah, manusia mempunyai kewajiban untuk dapat menempatkan diri sebagai hamba yang selalu taat kepada Tuhannya. Sementara dalam konteks hubungannya dengan manusia lain, manusia harus bisa menghargai sifat-sifat kemanusiaan untuk dapat menciptakan sebuah komunitas yang didasari *unity of mankind*. Hal ini tentu harus diawali dengan upaya menghargai terhadap apa yang biasa kita sebut sebagai fitrah-fitrah kemanusiaan. Asghar Ali Engineer, Islam and Liberation Theology, (terj.) Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

yang mengharuskanku melihat kembali posisiku di Syria dan masyarakatnya dalam perspektif yang baru. Sebagai seorang yang mempunyai kebenaran dan diperhitungkan. Sebagai hasil dari pandangan baruku tentang kehidupan, saya mencoba mengidentifikasi problem antara kami, "komunitas gay" dan masyarakat. Dengan mengingat kembali semua peristiwa, ide dan cerita yang telah berlalu dari kehidupan, saya mengidentifikasi problem tersebut. Dan saya mencatat beberapa poin yang kupercayai memberikan kontribusi yang kuat terhadap isu gay di Syria. *Pertama*, isu keimanan. Para gay di Syria adalah seorang Muslim, Kristen dan Yahudi. Agama-agama tersebut menganggap homoseksualitas sebagai dosa yang karenanya, prilakutersebut harus dimusnahkan. Konsepsi ini menciptakan paradoks yang cukup besar antara kehidupan gay dan kepercayaan dari agama tersebut. Karenanya, kaum gay mencoba menyembunyikan identitasnya ketika berada dalam masyarakat dan agamanya. *Kedua*, isu "ambisi". Kaum gay di Syria, seperti halnya semua orang di dunia, sangatlah emosional dan sensitif. *Ketiga*, isu "Silence (diam) dan Kebodohan". Di Syria ada kota yang bernama Idib. Banyak lelucon tentang masyarakat Idib yang dinisbatkan sebagai homoseksual atau boy`s lovers. Hal yang paradoks di sini jelas terlihat. Bahwa di Syria kami masih banyak berkelakar tentang homoseks, namun mereka yang berkelakar tersebut akhirnya mengunjungi Idib untuk menemui para gay. Kami tidak pernah berbicara serius tentang homoseksualitas, tanpa terlihat aneh atau dengan wajah yang penuh kepura-puraan. Sebagaimana yang Anda lihat, masalah kebodohan (*ignorance*) dan tidak adanya hasrat untuk mencari solusi adalah bagian dari semua permasalahan. Akhirnya pembaca dapat merasakan bahwa ketiga isu tersebut menjadi tanggungjawab bangsa Syria termasuk kaum gay. Saya percaya bahwa menganggap orang lain bersalah dan menunggunya untuk mengambil langkah, bukanlah sebuah solusi. Kaum gay Syria seharusnya mulai berpikir serius mengenai masa depannya di Syria sebagai sebuah blok penting bagi benteng masyarakat Syria."[*j*]

AGAMA MENINDAS KAUM HOMOSEKSUAL

(Kisah Kaum Luth sebagai Justifikasi Teologis Agama-agama Semit)



Oleh Wiwit R Fatkhurrahman

Penulis adalah Presiden BEMJ Al-Ahwal As-Syahsiyah Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang Periode 2004-2005

Dilematis. Itulah ungkapan yang tepat ketika saya mendapat kebagian untuk menulis tema homoseksual dalam perspektif agama-agama. Sebab ketika melihat fenomena homoseksual dalam perspektif agama-agama itu sudah bisa ditebak, "agama tidak memberi ruang ekspresi sedikitpun kepada komunitas homo ini. Agama apapun itu."

Karena itu, tema ini sama saja dengan membingkan, memposisikan sesuatu yang sekarang sudah memversus, sesuatu yang seakan sudah kontradiktif dan *oposisioning* antara seksualitas (dalam hal ini homoseksual/*same-sex attraction[SSA]*) dengan agama. Dan ini jadi persoalan tersendiri yang cukup pelik, dari zaman klasik hingga modern seperti sekarang.

Pemilihan kata "versus" sebenarnya (dalam hal ini) sebuah konsep yang tidak proporsional menurut saya, karena (seolah-olah) kedua hal itu berlawanan satu dengan lainnya.

Apa yang beroposisi berarti sesuatu yang berlawanan, seperti agama versus non agama (alias, *binary opotition*). Sesuatu yang berlawanan akan menghasilkan hal yang berlawanan pula, alias kontraproduktif. Konsep seperti ini mungkin banyak dipakai, namun tidak berarti hal itu benar atau proporsional.

Nah, konsep "agama vs homoseksual" mengandung nilai pertentangan, karena di dalamnya tercermin dan terkandung pemikiran bahwa agama menentang homoseksualitas, bahwa mereka yang homoseksual[1] (gay

[1] Di kalangan orang awam daerah urban, para homoseksual dikenal dengan istilah **waria**, dengan berbagai interpretasi dan maknanya. Dari sudut leksikologi, ia dianggap sebagai orang yang berjenis kelamin wanita dan pria, walaupun dalam kenyataannya tidak sesederhana itu. Waria yang kita temukan adalah seorang yang berpakaian wanita dan berdandan seperti wanita, namun jika diteliti lebih lanjut, ia bisa seorang banci atau *wandu* (*hermaphrodite*) secara fisik maupun kejiwaan. Dari segi fisik, ia mempunyai alat kelamin yang berjenis jantan maupun betina, tetapi dalam kenyataan, tidak selalu demikian, karena seringkali orang bersangkutan mempunyai alat kelamin pria tulen, dan jika diperkosa oleh seorang wanita yang subur, maka si-pemerkosa akan hamil (mengandung), lihat James Danandjaja, *homoseksual atawa heteroseksual?*, dalam jurnal media perempuan multikultural "Srintil", edisi 5 tahun 2003, hlm. 51. Lihat juga pengakuan Kamila dalam wawancara Justisia (maskin dan umam) dengan kaum Waria di daerah Kampung Kali, Semarang, Justisia edisi 25 tahun XI 2004, hlm. 42.

& lesbian)[2] bermasalah dengan (doktrin & ideologi) agama atau bahkan diklaim anti agama. Hal seperti ini menurut Ade Kusumaningrum dalam diskusinya di sebuah mailing list salah satu *website* yang bertemakan agama versus lesbian mengemukakan bahwa fenomena gay & lesbian (homoseksualitas) sangatlah wajar terjadi karena beberapa hal.

Pertama, berkaitan dengan agama, lazim-nya diasumsikan bahwa konsep agama merupakan cerminan makna atas agama-agama samawi—yang sering disebut agama wahyu—(seperti: Judaisme, Kristen dan Islam) bukan agama-agama ardli (seperti Hinduisme, Budhisme, Majusi dll). Dengan demikian yang menjadi patokan adalah kitab-kitab Taurat, Injil, dan Qur'an.

Kedua, kalaupun yang dimaksud dengan agama adalah agama-agama samawi maupun ardli, interpretasi agama yang sarat dengan bias gender[3] dan bias seksualitas[4] sangatlah dominan dan menguasai pemikiran banyak orang.

Ketiga, berkaitan dengan homoseksualitas dan religiusitas selalu ada pemikiran umum bahwa seolah-olah kaum homoseksual (gay & lesbian) selalu memiliki konflik dalam beragama. Kenyataannya, (dalam hal gay & lesbian) Ade dan Yuki[5] menemukan orang-orang non-heteroseksual (di Indonesia) yang sangat religius dan damai dalam menja-lankan keyakinannya. Di Amerika dan Kanada misalnya, ada kaum agamawan homoseksual yang sangat terbuka pada publik. Di Timur Tengah ada kaum gay dan lesbian muslim yang sangat religius bahkan kaum lesbiannya memakai Burka[6]. Di salah satu negara Afrika ada kaum lesbian sufi yang mempunyai umat bukan hanya dari kalangan homoseksual tetapi juga heteroseksual.

Nah, realitas di atas, masih menjadi salah satu sisi dari *kebenaran*. Oleh karena itu kebenaran masih membuka lebar budaya kritik secara komprehensif untuk mencari hal *yang benar*. Tentunya, kritik tertuju atas dua hal yang (banyak orang) dianggap versus, oposisi, atau berlawanan, yakni dengan melacak interpretasi (penafsiran) dan persepsi agama-agama.

Sejatinya, berbicara penafsiran (interpretation) selain perspektif agama yang (sangat) anti homoseksual, ada berbagai interpretasi agama yang tidak anti homoseksualitas. Ada interpretasi agama yang mengakui seksualitas lain, di mana heteroseksualitas bukanlah norma tunggal. Interpretasi seperti ini juga sebenarnya bukan hanya datang dari kaum agamawan

---

[2] Jenis gay adalah homo bagi laki-laki, sedangkan lesbi adalah homo bagi perempuan. Istilah tersebut ditujukan pada seorang pria beneran maupun wanita beneran, yang bersebadan akan dapat menghasilkan keturunan anak. Seorang gay atau lesbi mempunyai orientasi seksual terhadap sesama jenis kelaminnya, sehingga jika dipaksa kawin ia dapat menghasilkan anak. lihat James Danandjaja, *homoseksual atawa heteroseksual? Ibid*.

[3] Yang dimaksud disini posisi perempuan dan laki-laki seolah tidak setara di mata Tuhan, seolah-olah laki-laki adalah kaum yang lebih baik sehingga perempuan hanyalah berada pada posisi subordinat.

[4] Di mana heteroseksualitas dianggap sebagai satu-satunya yang kodrati dan terdapat reduksi seksualitas hanyalah sebagai konsep reproduksi.

[5] Yuki adalah orang yang ikut berinteraktif berdiskusi dalam mailing list di salah satu *website* bersama Ade Kusumaningrum yang bertajuk agama vs homoseksual, lihat Ade dan Yuki *Agema VS Homoseksual*, makalah tidak diterbitkan.

[6] Burka adalah pakaian perempuan yang menutup seluruh anggota badan kecuali bagian mata khas Timur Tengah, lihat Ade dan Yuki *Agema VS Homoseksual. Ibid*.

yang non-heteroseksual. Di Indonesia sendiri, ada kaum agamawan yang tidak anti homoseksualitas. Hanya saja memang suara-suara interpretasi seperti ini cenderung direpresi (ditekan) atau bahkan dibungkam.

Jadi, kita harus mulai melihat seperti halnya Islam tidak cuma punya satu wajah (seperti misalnya di Amerika, sejak peristiwa 11 September seolah wajah Islam hanya satu yaitu terorisme sehingga banyak terjadi diskriminasi terhadap kaum muslim di sana), begitupun agama-agama lain tidak hanya satu wajah. Dalam Kristen ada berbagai wajah, berbagai aliran. Dalam Katholik ada berbagai wajah, berbagai ordo. Dalam Judaisme ada berbagai wajah, ada paling tidak 2 aliran besar: ortodoks dan moderat.

Hinduisme ataupun Buddhisme dan lain-lainnya juga tidak hanya satu wajah, tapi ada berbagai aliran di tiap-tiap agama. Sekarang kita juga harus mulai melihat bahwa mengenai homoseksualitas, tidak hanya ada satu suara tunggal dari agama; ada berbagai interpretasi dan perspektif dari berbagai agama dan berbagai aliran termasuk perspektif yang tidak menghujat kaum homoseksual (lesbian).

Sekarang ini kita harus melihat bahwa dalam interpretasi dan perspektif agama-agama, ada upaya-upaya untuk keluar dari berbagai bias seperti bias gender, bias budaya, bias kekuasaan, dan sebagainya. Ada upaya untuk tidak hanya mengagungkan teks agama tapi menggali dan meletakkan teks agama pada konteksnya (baik pada masa itu maupun masa sekarang).

Dengan demikian, kita juga harus melihat bahwa interpretasi dan perspektif agama-agama tidaklah tunggal, tetapi ada beragam interpretasi untuk satu hal. Sehingga tidak lagi kemudian muncul tudingan kalau agama menjadi aktor penindas kaum Homoseksual

Jadi kalau ada statement "agama vs lesbian", saya akan bertanya begini: agama yang mana? agama yang seperti apa? interpretasi yang mana? interpretasi menurut siapa? lesbian yang mana? lesbian yang beragama apa? lesbian yang mengikuti interpretasi yang mana? lesbian yang mengikuti interpretasi siapa?

Pertanyaan-pertanyaan kritis inilah yang ingin penulis ungkap sebagai jawaban atas interpretasi agama-agama. Dan tepat kiranya dari kerangka persoalan ini, kita akan mengembara menemukan eksplorasi agama-agama mengenai persepsi dan penafsirannya terhadap homoseksual. Metodologi yang akan digunakan dalam tulisan ini adalah melakukan kajian normatif (teks sejarah dan ayat) dan kajian historis secara kritis.

Berbicara soal homoseksual dalam perspektif agama-agama, hampir semua agama Semit baik Yahudi, Kristen maupun Islam menyandarkan konstruk doktrinalnya pada kisah kaum Luth. Diharamkannya homoseksual di masa Luth itulah yang menjadi justifikasi teologis bagi agama-agama Semit untuk menolak eksistensi kaum homo. Karena itu, mari kita tengok sejarah bagaimana perilaku homoseksual dan pelarangannya di era Luth itu.

Refleksi Kritis Sejarah Homoseksual: Kisah Kaum Luth

Syahdan, di sebuah kota kecil, Allah SWT menurunkan azab terdahsyat-Nya kepada kaum nabi Luth AS yang (menurut penelusuran arkeologi) tinggal di tepi laut mati (danau Luth) yang membentang panjang di antara perbatasan Israel-

Yordania.[7] Itulah kota Sodom[8] yang kini menyisakan puing-puing bangunan sebagai hasil "ukiran peristiwa" sejarah yang tersohor dika–langan agama-agama dunia, terutama Islam.

Kota Sodom dan Qamran (selanjutnya disebut Gomorah) menurut hasil penelitian ilmiah kontemporer berada di kawasan bawah Lembah Siddim. Daerah ini merupakan titik bertemunya dua lempengan kerak bumi yang aktif mengalami pergeseran setiap saatnya. Patahan itu berawal dari tepi Gunung Taurus, memanjang ke pantai selatan Laut Mati dan berlanjut melewati Gurun Arabia ke Teluk Aqaba dan terus melintasi Laut Merah, hingga berakhir di Afrika.[9]

Sebagai daerah patahan, sebenarnya sangatlah riskan jika daerah ini menjadi tempat hunian (peradaban) manusia. Sebab ketika patahan ini aktif, ia akan bergerak berlawanan arah. Dan ketika bergeser, akan menciptakan gemuruh yang luar biasa keras, hingga gempa bumi dahsyat yang diikuti dengan tsunami, yaitu gelombang laut yang sangat besar yang menyapu kawasan pesisir pantai tak akan dapat dihindari. Apalagi jika kemudian diikuti dengan letusan lava/ lahar panas dari perut bumi. Hal inilah yang terekam dalam Qur'an Surah Huud: 82.

Meskipun rekaman sejarah kaum Luth ini telah tergambar jelas dalam teks suci agama-agama, namun banyak ilmuwan yang kemudian merasa perlu untuk melakukan percobaan mengenai legenda agama-agama ini. Sebagai pertanggungjawaban ilmiah, tampaknya belum cukup jika rekaman sejarah itu hanya tersuarakan lewat teks suci agama. Maka kemudian banyak pakar sejarah dan arkeolog yang ingin membuktikan kebenaran kisah Luth menurut perspektif ilmiah.

Adalah Werner Keller, seorang peneliti (arkeolog dan sejarawan) asal Jerman yang hendak melakukan "uji nyali" mempertanyakan kembali kebenaran kisah Luth. Ia ingin membuktikan, apakah kehancuran kaum Sodom berawal dari gempa bumi dahsyat yang disertai dengan petir, keluarnya gas alam (lava) serta lautan api? Pertanyaan itu akhirnya terjawab, dengan ungkapan Werner Keller sendiri: "Bersama dengan dasar dari retakan yang sangat lebar ini, yang persis melewatai daerah ini, Lembah Siddim, termasuk Sodom dan Gomorah, dalam satu hari terjerumus ke kedalaman (Laut Mati). Kehancuran mereka terjadi melalui sebuah peristiwa gempa bumi dahsyat yang mungkin disertai dengan letusan petir, keluarnya gas alam serta lautan api. Pergeseran patahan membangkitkan tenaga vulkanik (berupa gempa) yang telah lama tertidur sepanjang patahan."

Sementara itu, di Universitas Cambridge juga ikut melakukan percobaan ilmiah. Dengan membangun tiruan kota Sodom dan Gomorah, mereka membuktikan kebenaran kedua kota ini tenggelam bersama gempa dahsyat ke dalam Laut

---

[7] Suara Hidayatullah, *Kaum Luth,* dalam rubrik Ihwal (edisi 12/XV/Muharram-Shaffar 1424) hlm. 48.

[8] Nama Sodom diambil dari Kitab Perjanjian Lama. Karena berada di Utara Laut Merah, kaum ini diketahui telah dihancurkan sebagaimana juga termaktub dalam Al-Qur'an. Kajian arkeologis mengungkapkan bahwa kota tersebut berada di wilayah Laut Mati yang terbentang memanjang diantara perbatasan Israel-Yordania, lihat *Kaum Nabi Luth*, dalam situs info@harunyahya.com atau www.google.com, kemudian cari: "kisah kum Luth".

[9] lihat Harun Yahya dalam tulisannya yang berjudul *Kaum Luth*, tulisan ini bisa dilihat di www.harunyahya.com/indo. Lihat juga di Suara Hidayatullah, *Kaum Luth*, dalam rubrik Ihwal, *Op. Cit*, hlm. 49.

Mati. Bertempat di laboratorium universitas terkemuka ini, mereka membuat gempa buatan yang tentunya dengan skala yang lebih kecil. Benar!, sesuai perkiraan, tiruan kota Sodom dan Gomorah yang digambarkan di laboratorium dengan rumah tiruan ikut tenggelam, tergelincir masuk kedalamnya.

Serangkaian percobaan, penelitian dan penemuan arkeologi di atas sekaligus menjadi pembenar atas teori-teori yang selama ini ada dan menjadi rekonstruksi sejarah atas teks suci (al-Qur'an).



Fosil Kaum Luth didaerah sodom

Percobaan ilmiah tersebut mengungkap satu kenyataan penting, bahwa kaum Luth yang disebutkan Al-Quran Surah Huud (82): "*Maka tatkala datang azab Kami, Kami jadikan negeri Kaum Luth itu yang atas ke bawah (Kami balikkan), dan Kami hujani mereka dengan (batu belerang) tanah yang terbakar secara bertubi-tubi, yang diberi tanda oleh Tuhanmu, dan siksaan itu tiadalah jauh dari orang-orang yang zalim*", benar adanya.[10] Dalam QS asy-Syu'ra(173) juga terekam: "*Dan kami turunkan atas mereka hujan api, maka itulah seburuk-buruk hujan yang dituruknkan atas orang-orang yang telah diperingatkan itu.*"[11]

Dua ayat diatas secara jelas menyebutkan bahwa bencana yang meluluhlantahkan kota Sodom dan Gomorah memang terjadi, tepatnya di danau Luth (atau lebih dikenal dengan Laut Mati). Sebagai sebuah fakta, Laut Mati, letaknya tepat berada diatas suatu kawasan gunung berapi aktif, jadi merupakan daerah gempa bumi:

Dasar dari Laut Mati berada pada pusat kehancuran lempeng bumi, Lembah ini terletak diantara rentangan yang rentan antara Danau Taberiya di Utara dan pertengahan danau Arabia di Selatan.

Kini tempat itu tinggal puing-puing yang menjadi saksi sejarah dimana kaum Luth menerima azab dari tuhannya atas perilaku yang menyimpang. Sejenak jika kita melihat puing-puing kota Sodom, jelas terlihat goresan tangan-tangan sejarah bagaimana kaum Sodom membangun kota itu dengan tidak mudah.

Bagaimana tidak, dari penelusuran sisa-sisa kota yang terkubur didalam danau, menyiratkan pesan sejarah pada kita bahwa kaum Luth telah memiliki standar hidup yang tinggi.[12] Mereka membangun kota yang awalnya adalah kawasan berbatu cadas disulap menjadi goresan artistik karya khas kaum Sodom: karya pahatan batu cadas yang kemudian menjadi bentuk artistik layaknya sebuah istana yang berpahat asli batu cadas.[13]

---

[10] Teungku Muhammad Habi ash-Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1995), Cet. II, lihat juga Harun Yahya, *Kaum-kaum yang telah Dibinasakan*, Bab III, tulisan diperoleh dalam www.harunyahya.com/indo.

[11] Teungku Muhammad Habi ash-Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur. Ibid*, hlm. 2873.

[12] Lihat ilustrasi dalam Suara Hidayatullah, *Kaum Luth*, ibid. hlm. 48.

Asal-usul (Identitas) Luth dan Kaumnya

Jauh sebelum kota ini dibangun, nabi Luth AS bin Haran bin Tarah (Azar) beserta ummatnya adalah imigran dari wilayah Ur[14] yang datang bermukim di Sodom dan Qamran (Gomorah). Mereka dalam pergaulan dengan orang-orang kota dijangkiti wabah penyakit kejiwaan, yaitu homoseks dan lesbian (*same-sex attraction/ SSA*). Ketika tinggal di Ur, mereka normal-normal saja, namun setelah mereka bermukim di Sodom dan Qamran, penyakit ini menjalar luas ke seluruh pelosok negeri Sodom dan Qamran. Itu berarti bahwa homoseks dan lesbian kaum Luth memang bukan disebabkan oleh faktor genetik.[15]

Luth bin Haran bin Tarah (Azar)—begitu ia memperoleh nama—adalah anak saudara (anak adik bungsu yang bernama Haran) Nabi Ibrahim.[16] Dari beberapa sumber yang menulis sejarah ini menyatakan, keduanya memang telah akrab, dekat sejak kecil. Karena kedekatannya, mereka bahkan enggan untuk hidup berpisah. Luth adalah seorang beriman pengikut setia Nabi Ibrahim. Hingga Luth pun rela untuk mengikuti setiap langkah Ibrahim, termasuk ketika mesti berpindah dari Babylon ke Palestina dan Mesir. Mereka semula bertempat tinggal di wilayah yang sama, dan sama-sama berprofesi peternak. Namun keduanya kemudian berpisah. Ibrahim di wilayah barat Palestina, sedangkan Luth di wilayah timur yang kini merupakan bagian dari Yordania.

Riwayat menyebutkan, ada dua alasan mendasar yang menyebabkan keduanya harus memisahkan diri (satu diwilayah barat, dan satu di timur). *Pertama*, landasan Teologis. Luth pindah ke Timur (Yordania) karena Ia mendapat sabda langit (perintah Tuhan) untuk menyeru kebajikan pada masyarakat Sodom dan Amurah. Alasan ini yang kemudian menjadi masyhur dan hadir mengiringi legitimasi ayat-ayat yang berkisah tentang Kaum Luth.

Kedua, pertimbangan sosio-kultur. Karena keduanya (Luth dan Ibrahim) berprofesi sama: peternak dan mempunyai gembala ternak yang berjumlah tidak sedikit, maka dalam praktek keseharian-annya acapkali dilanda masalah yang berkaitan dengan pembagian wilayah gembala ternak dan pembagian makanan ternak. Luth sendiri mengakui hal itu. Menurutnya, dengan bermukim di tempat yang sama, penggembala ternaknya dan penggembala ternak Ibrahim sering bertengkar menge-nai ternak mereka.

Dua alasan diatas yang kemudian menjadi alasan Luth untuk pergi ke wilayah makmur yang masyarakatnya menjadi pemuja dewa itu. Disamping memuja dewa, masyarakat Sodom dan Gomorah juga menjadi budak nafsu dan harta. Lacakan sejarah menunjukkan bahwa perilaku mereka telah menyimpang jauh: saling suka sesama jenis (laki-laki menyukai laki-laki, perempuan menyukai perempuan), memperkosa dan merampok

[13] *Ibid*. hlm. 49

[14] Dalam versi The New Straits Times Press (Malaysia) Berhad, Balai Berita (halaman) 31, Jalan Riong, 59100 Kuala Lumpur, Malaysia menjelaskan bahwa nabi Luth bin Haran bin Tarah (Azar) adalah anak saudara Nabi Ibrahim. Luth adalah antara orang beriman yang mengikut Nabi Ibrahim berpindah dari Babylon ke Palestin dan Mesir. Kemudian Nabi Luth mendiami kota Sodom di wilayah Jordan.

[15] HM. Nur Abdurrahman dalam *Surah Qaf, Ikhwanu Luth dan Penggalian Arkeologis*, data ini ditulis pada tanggal 19-Jan-2004, lihat situs yang menerangkan Arkeologi kaum Nabi Luth.

[16] Teungku Muhammad Habi ash-Shiddiqy, *Op. Cit*, hlm. 2873.

harta para musafir. Sampai kemudian kebiasaan buruk ini mempengaruhi keluarga nabi Luth (istrinya).

Seruan yang pertama Luth lakukan terhadap kaumnya—(disamping) mengabarkan bahwa dirinya adalah utusan Allah (rasul) yang dipercayakan dan diperintahkan untuk mengingkatkan mereka[17] (kaum Luth)—adalah perintah Taqwa dan menjauhi perbuatan keji, merampok dan memperkosa juga menyukai sesama jenis. Dengan *enteng*, mereka menjawab dan berbalik menantang: "Datangkanlah kepada kami azab allah yang engkau janjikan jika engkau memang benar (utusan allah/ rasul) dan dapat melaksanakan apa yang engkau janjikan". (QS. Al-Ankabut: 29 dan asy-Syu'ara: 163). Ada riwayat lain yang menceritakan bahwa Luth mendapat makian dan cacian sebagai orang yang sok suci atas perbuatan kaumnya.[18]

Melihat jawaban kaum Luth yang tetap mempertahankan eksistensinya, Luth putus asa dan hanya bisa pasrah, memohon kepada allah agar (menolong) mengeluarkannya dari himpitan masalah ini. "Ya Tuhanku, selamatkanlah aku beserta keluargaku dari (akibat) perbuatan yang mereka kerjakan" (QS. Asy Syu'araa': 169), begitu doa Luth kepada allah. Dan Luth juga berkata: "Ya Tuhanku, tolonglah aku (dengan menimpakan azab) atas kaum yang berbuat kerusakan itu". (QS. Al Ankabut: 30).

Kemudian allah memperkenankan permohonan Luth dan mengirimkan dua malaikat yang menyamar sebagai manusia muda yang tampan. Setidaknya, ada dua misi yang dibawa oleh kedua malaikat ini. *Pertama*, dua malaikat ini menemui nabi Ibrahim guna mengabarkan bahwa dirinya akan mendapatkan seorang putra dan seorang cucu yang masing-masing kelak bernama Ishaq dan Ya'qub.

Kedua, "misi langit" untuk membinasakan penduduk kota Sodom dan Gomorra. Meskipun demikian, kedua malaikat ini tetap meminta "restu" dan pertimbangan Ibrahim perihal sabda langit yang diemban keduanya untuk membinasakan kaum Luth. Mengenai misi kedua ini Ibrahim lebih dulu mengintrogasi kedua malaikat dengan pertanyaan: "Apakah urusanmu hai para utusan (malaikat)?" Keduanya menjawab, "Sesungguhnya kami diutus kepada kaum yang berdosa (kaum Luth), agar kami timpakan kepada mereka batu-batu dari tanah (batu belerang), yang ditandai di sisi Tuhanmu untuk (membinasakan) orang-orang yang melampaui batas. (lihat QS. Adz Dzaariyaat: 31-34 dan QS. Al-Ankabut: 31).


Fosil homoseksual Kaum Luth didaerah sodom. Sumber: www.harunyahya.com

[17] *Innii lakum rasuulun amiin*, lihat QS. Asy-Syu'ara: 162.
[18] Lihat dalam QS Al-Araf: 80-84.

Mendengar jawaban malaikat, Ibrahim teringat akan Luth yang berada diantara penduduk kota Sodom. Merasa kasihan, ibrahimpun berkata: "bahwasanya dalam negeri itu berdiam Luth dan dia itu bukanlah orang yang menganiaya diri sendiri, bahkan dia adalah sorang rasul Allah dan seorang mukmin yang taat. Perkataan Ibrahim itu dijawab oleh para malaikat: "kami lebih mengetahui tentang penduduk kota itu siapa di antara mereka yang kafir dan siapa Luth itu". Para malaikat meyakinkan Ibrahim bahwa bencana yang akan ditimpakan ke tengah penduduk kota Sodom dan Gomorah tidak akan ditimpakan pada Luth dan keluarganya, "terkecuali, kata malaikat "seorang istrinya yang tetap tinggal di dalam azab" (QS. QS. Al-Ankabut: 31).[19]

Setelah berhasil meyakinkan Ibrahim, para malaikat bertolak menuju tempat dimana Luth dan kaumnya tinggal. Dengan menyamar sebagai pemuda tampan, malaikat ini kemudian menuju rumah Luth. Melihat kedatangan tamunya, timbul reaksi dalam hatinya, khawatir dan cemas, terutama perihal keselamatan tamunya yang mempunyai *face* (perwajahan/paras) tampan—yang dalam hal ini berarti akan menjadi umpan dan perhatian kaum Sodom dan Gomorah. Saking takutnya, Luth berucap: "Ini adalah hari yang amat sulit." (lihat QS. Hud: 77). Ia merasa tidak bisa membela keselamatan tamunya. Melihat Luth yang begitu gelisah, para malaikat yang telah berwujud pemuda tampan ini berkata: "tenangkanlah jiwamu, janganlah engkau takut terhadap kami dan jangan pula engkau bergundah hati terhadap apa yang kami lakukan atas kaummu. Kejahatan mereka telah amat sangatnya" (lihat QS. Al-Ankabut: 33)

Di samping itu Luth bertanya kepada pemuda tamunya: "Sesungguhnya kamu adalah orang-orang yang tidak dikenal". Para utusan menjawab: "Sebenarnya kami ini datang kepadamu dengan membawa azab yang selalu mereka dustakan ". Dan kami datang kepadamu membawa kebenaran dan sesungguhnya kami betul-betul orang yang benar. Maka pergilah kamu di akhir malam dengan membawa keluargamu, dan ikutilah mereka dari belakang dan janganlah seorang pun di antara kamu menoleh ke belakang dan teruskanlah perjalanan ke tempat yang diperintahkan kepadamu". Dan Kami telah wahyukan kepadanya (Luth) perkara itu, yaitu bahwa mereka akan ditumpas habis di waktu subuh. (QS. Al Hijr: 62-66)

Sementara itu, kaum Luth telah mengetahui bahwa Luth kedatangnan tamu. Mereka tidak ragu-ragu untuk menadatangi tamu-tamu tersebut secara menentang sebagaimana mereka telah mendatangi tamu yang lain sebelumnya. Mereka mengepung rumah Luth. Merasa khawatir atas keselamatan tamunya, Luth berbicara kepada kaumnya. Luth berkata: *"Sesungguhnyua mereka adalah tamuku; maka janganlah kamu memberi malu (kepadaku), dan bertaqwalah kepada Allah dan janganlah kamu membuat aku terhina".* (Lihat QS Al Hijr 68-69).

Kaum Luth menjawab dengan pedas; *"Dan bukankah kami telah melarangmu dari (melindungi) manusia".* Merasa bahwa Ia dan tamunya akan mendapatkan perlakuan

---

[19] Dalam ayat lain disebutkan pula: *"Kecuali Luth beserta pengikut-pengikutnya, Sesungguhnya Kami akan menyelamatkan mereka semuanyua, kecuali istrinya, Kami telah telah menentukan bahwa sesungguhnya ia itu termasuk orang-orang yang tertinggal (bersama-sama dengan orang kafir lainnya)".* Lihat QS Al Hijr 59-60 dan Teungku Muhammad Habi ash-Shiddiqy dalam *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur. Op. Cit.*

yang keji, Luth kembali mengingatkan kaumnya: "*Seandainya aku ada mempunyai kekuatan (untuk menolakmu) atau kalau aku dapat berlindung kepada keluarga yang kuat (tentu akan aku lakukan)* (QS Al Hud 80). Kaum Luth semakin menampakkan kemarahannya. Mereka bersikeras tetap menginginkan dua pemuda tampan yang bertamu ke rumah Luth. Akhirnya, Luth memberi *alternatife solution* yakni dengan menawarkan dua putrinya yang cantik untuk mereka nikahi menjadi istri. Tapi tawaran ini tidak diindahkan, malah berkata: "*Sesungguhnya kamu tahu kami tidak mempunyai selera sedikit pun terhadap anak perempuan kamu. Sesungguhnya tidak ragu-ragu lagi, kamu tahu apa yang kami inginkan?*"[20] Luth pun malu karena yang diminta oleh kaumnya adalah dua tamunya. Tamunya mengingatkannya bahwa sesungguhnya mereka adalah pembawa pesan dari Alllah dan mereka berkata; "*hai Luth, sesungguhnya kami adalah utusan-utusan Tuhanmu, sekali-kali mereka tidak akan dapat mengganggu kamu, sebab itu pergilah dengan membawa keluarga dan pengikut kamu di akhir malam dan janganlah ada seorangpun diantara kamu yang tertinggal, kecuali istrimu. Sesungguhnya dia akan ditimpa azab yang menimpa mereka karena sesungguhnya saat jatuhnya azab kepada mereka ialah diwaktu subuh; bukankah subuh itu sudah dekat ?*". (lihat QS. Hud 81).

Ketika penentangan penduduk Sodom mencapai tingkat kebencian yang memuncak, Allah menyelamatkan Luth lewat para pemuda itu. Malam itu juga Luth bersama keluarga dan pengikutnya segera meninggalkan tempat. "Jangan ada seorang pun diantara kamu yang tertinggal, kecuali istrimu". Malaikat itu juga memberi tahu bahwa azab akan datang adalah saat subuh.[21]

Ketika Subuh tiba, Luth dan rombongannya telah meninggalkan wilayah itu. Negeri Sodom dan Amurah yang berada di dataran tinggi itupun akhirnya longsor, dan musnah tertimpa reruntuhan batu serta cadas. Entah kekuatan dari mana, kota ini runtuh dan hancur seketika tenggelam kedalam Laut Merah. Padahal, berbicara arsitek bangunan dan penataan kota, kaum Sodom dan Gomorah dikenal oleh bangsa lain piawai dalam membangun kota di atas lereng-lereng batu seperti kini tersisa di beberapa situs di Yordania. Namun nyatanya dengan kekuatan "dunia lain", negeri itu akhirnya runtuh tertimbun batu serta cadas.

Ayat yang menerangkan penghancuran dari kaum ini adalah sebagai berikut: "*Maka mereka dibinasakan oleh suara keras yang mengguntur, ketika matahari akan terbit. Maka kami jadikan bahagian atas kota itu terbalik kebawah dan Kami hujani mereja dengan batu belerang yang keras. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Kami) bagi orang-orang yang memperhatikan tanda-tanda. Dan sesungguhnya kota itu benar-benar terletak dijalan yang masih tetap (dilalui manusia).* (lihat QS. Al Hijr: 73-76). Kemudian diayat lain: "*Maka tatkala datang azab Kami, Kami jadikan negeri Kaum Luth itu yang atas ke bawah (Kami balikkan), dan Kami hujani mereka dengan (batu belerang)*

[20] The New Straits Times Press (Malaysia) Berhad, *Kisah Rasul Bumi Telan Kaum Luth*, Balai Berita 31, Jalan Riong, 59100 Kuala Lumpur, Malaysia.

[21] Sebagaimana hal ini juga diceritakan dalam QS Al-Qamar 37-38: "Dan sesunguhnya mereka telah membujuknya (agar menyerahkan) tamunya (kepada mereka), lalu Kami butakan mata mereka, maka rasakanlah azab-Ku dan ancaman-ancaman-Ku. Dan sesungguhnya pada esok harinya mereka ditimpa azab yang kekal, lihat Teungku Muhammad Habi ash-Shiddiqy dalam Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur. *Ibid*.

tanah yang terbakar secara bertubi-tubi, yang diberi tanda oleh Tuhanmu, dan siksaan itu tiadalah jauh dari orang-orang yang zalim. (lihat QS. Hud: 82-83). Tafsir ayat ini menyatakan bahwa kata "menjungkir-balikkan (kota)" bermakna kawasan tersebut diluluhlantakkan oleh gempa bumi yang dahsyat. Tepatnya, Danau Luth sebagai lokasi penghancuran terjadi, mengandung bukti "nyata" dari bencana tersebut.

Arkeolog Jerman Werner Keller membenarkan legitimasi ayat ini. Katanya: "Bersama dengan dasar dari retakan yang sangat lebar ini, yang persis melewatai daerah ini, Lembah Siddim, termasuk Sodom dan Gomorah, dalam satu hari terjerumus ke kedalaman (Laut Mati). Kehancuran mereka terjadi melalui sebuah peristiwa gempa bumi dahsyat yang mungkin disertai dengan letusan petir, keluarnya gas alam serta lautan api". Ayat selanjutnya juga menceritakan: "*Kemudian Kami binasakan yang lain, Dan Kami hujani mereka dengan hujan (batu belerang) maka amat kejamlah hujan yang menimpa orang-orang yang telah diberi peringatan itu*". Keterangan ini mungkin berarti letusan gunung api yang terjadi di tepian Danau Luth (Laut Mati), dan karenanya cadas dan batu yang meletus berbentuk "terbakar". "*Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat bukti-bukti yang nyata. Dan adalah kebanyakan mereka tidak beriman, Dan sesungguhnya Tuhanmu, benar-benar Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Penyayang.* (lihat QS. Asy Syu'araa: 172-175). Berkaitan dengan ayat ini Werner Keller menulis: "Pergeseran patahan membangkitkan tenaga vulkanik yang telah tertidur lama sepanjang patahan. Di lembah yang tinggi di Yordania dekat Bashan masih terdapat kawah yang menjulang dari gunung api yang sudah mati; bentangan lava yang luas dan lapisan basal yang dalam yang telah terdeposit pada permukaan baru lapis."

Ungkapan-ungkapan ayat diatas me-mang menyimpan sebuah misteri dan teka-teki yang mesti kita pecahkan sebagai bahan renungkan bersama. Bencana dahsyat: letusan gunung berapi, gempa bumi dahsyat, hujan tanah liat (batu panas belerang) yang terbakar, permukaan bumi yang retak dan runtuh, serta ungkapan-ungkapan lain mesti menjadi kuasa tanda yang mampu menggerakkan *elan* kritisisme kita dalam rangka merekonstruksi keka-yaan sejarah. Dan terakhir, bait lagu Iwan Fals tampaknya cocok untuk akhir kisah ini, "..ambil hikmahnya...". Dan kita acapkali lengah dan terjebak oleh problem historisisme. Kondisi ini menurut Muhammad Abed al-Jabiri sebut kita sedang terbelenggu oleh rujukan masa lalu demi perjuangan orisinalitas.[22] Dalam konteks homoseksual, tentunya kita tak ingin terjebak pada bangunan sejarah yang (terkesan) mati oleh tumpulnya nalar kritis agama-agama. Di sinilah peran agama memperoleh tempat dalam mengeksplorasi dan memperkaya kritik dan rekonstruksi terhadap sejarah. Sehingga apa yang orang tuduhkan kepada agama sebagai aktor penindas kaum Homoseksual berhenti dengan kita menguatkan elan kritisisme kita terhadap bangunan sejarah. [*j*]

[22] Muhammad Abed Al-Jabiri, *Problem Peradaban Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur* (judul terjemahan), (Yogyakarta: Belukar, 2004), cet. I. Lihat juga resensi buku ini dalam majalah Justisia edisi 25 tahun XI. 2004 hlm. 44-45.

POTRET HOMOSEKSUAL DALAM WACANA FIQH KLASIK

"Fiqh itu kan tergantung situasi dan maslahatnya. Halal-haram, boleh dan tidaknya sesuatu itu tergantung kepada maslahatnya" (KH Abdullah Abbas, Sesepuh Pesantren Buntet Cirebon).



Oleh Iman Fadhilah

Mahasiswa Fakultas Syari'ah Semester VI. Redaktur Pelaksana Jurnal Justisia. Kini aktif di Kelompok Studi Mahasiswa Walisongo dan Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSa) Justisia.

Nancy Jean Burkoholder, seoarang transeksual[1] dari New Hampshire pernah dicaci saat ia mencoba untuk bergabung dalam sebuah festival tahunan kaum perempuan di Hart, sebuah kota kecil dikawasan Michigan. Bahkan, ia ditolak mentah-mentah oleh satpam perempuan dalam festival the MichiganWomyn's Music. Tak luput, si satpam menginterogasinya dengan kasar sambil berucap "*Transsexual are not welcome*". Padahal, saat itu, Bulkholder telah dioperasi dan benar-benar merasa dirinya sebagai perempuan. Hal yang sama dialami Puang[2] Saidi, salah satu imam Bissu[3] di Pangkajene, kepulauan Sulawesi Selatan, ia merasa terlahir sebagai "yang tak wajar", sehingga tidak diakui oleh masyarakat setempat. ia pernah mengeluh, "*Mengapa manusia terperangkap dalam dua kutub, perempuan dan laki-laki? Sehingga kami yang seperti ini dipersoalkan? Mengapa manusia yang diakui sah hanyalah perempuan dan laki-laki? Dan, kami di mana? Apakah ini mengingkari sunnatullah?*"

Lain lagi dengan Lenny Sugiharto, ia terlahir sebagai laki-laki dengan nama Eko Erwin Sugiharto, akan tetapi, sejak kecil ia merasa dirinya lebih cenderung sebagai wanita ketimbang sebagai laki-laki. Sehingga, pada usia 29 tahun ia 'merubah diri' menjadi seorang wanita. Getir

[1] *Transsexual* yakni kaum homo yang mengubah bentuk tubuhnya dengan operasi plastik atau menyuntikkan hormon-hormon seks dari lawan jenis kelamin, agar bentuk tubuhnya menjadi serupa dengan lawan jenis, jika yang jantan akan mengubah dadanya dengan cara operasi plastik atau menyuntikkan diri dengan hormon seks, menjadi mentol seperti betina, dan membunang penis serta testisnya dan membentuk lubang seperti vagina. Sekalipun dewasa ini, para ahli beah belum bisa mencangkokkan dengan alat kelamin yang asli, sehingga dapat berfungsi alami. Yang termasuk dalam golongan ini adalah *neunuch* (orang kasim), mereka sebenarnya adalah jantan akan tetapi karena dipaksa untuk dikastrasi sewaktu masih kanak-kanak, kemudian mereka menjadi banci atau wandu, tetapi bukan *hermafrodite* karena alat kelaminnya tidak sempurna (lihat *Srinthil*, Jakarta: Kajian perempuan Desantara, Edisi 5. 2003)

[2] Puang adalah ketua para Bissu, atau lebih dikenal dengan Puang Matowa atau Puang Towa. Puang Saidi menambahkan bahwa Bissu pada waktu kahir akan tampak seperti laki-laki, akan tetapi pelan-pelan ia akan bersikap seperti perempuan, hal ini menunjukkan bahwa ia bissu tidak diketahui apa sesungguhnya identitasnya di antara laki-laki dan perempuan. *Ibid*; hlm.12.

[3] Adalah komunitas yang terdiri dari orang-orang 'antara', tidak laki-laki dan juga tidak perempuan.

memang, karena ia akhirnya ia dimurkai sang ayah bahkan,diusir dari rumahnya.[4] Herannya, waria[5] muslim (ah) ini dalam melakukan sholat ia berposisi sebagai perempuan, sehingga ia memakai mukena. Tapi, ia bermaksud menunaikan ibadah haji dengan posisi sebagai laki-laki.

Nah, dari sini mulai timbul beberapa persoalan mengenai diskursus seks, karena ada 'realitas lain' berkaitan dengan *sex discaurse*, tidak hanya *male* dan *female*. Akan tetapi 'jenis-jenis seks lain' yang selama ini tidak 'menampakkan diri' sekarang sudah (mulai) banyak diperdebatkan. Salah satu jenis seks lain itu misalnya transeksualseperti disebut diatas. Janice Raymond[6] mengatakan "*transsexual are not women, they are deviant males*" atau John Leland tahun 1995 dalam laporan utama majalah *News week* edisi 17 Juli juga menyebut jenis seks lain, yakni biseks. Ia menulis "*bisex is the wile card of our erotic life*". Parahnya, kelainan seks ini sering menjadi bahan olokan dan mereka dianggap sebagai 'sampah masyarakat'. Sebagaimana dialami Burkholder di New Hampsire.[7]


suami -istri kaum Homoseksual

Memang, ungkapan stereotip dan stigmatis dalam persoalan seks tidak pernah berhenti dialamatkan bagi merekamereka yang dianggap 'menyimpang'. Sisi lain, manusia selalu berinteraksi sebagai lelaki-perempuan, sesuai dengan jenis kelaminnya, sehingga kehadiran jenis seksual 'yang lain' jelas akan menimbulkan reaksi keras karena dianggap keluar dari pola pengaturan sosial yang sudah dibaku tersebut.

Apalagi, kalau kita mau jujur, konsep gender selama ini secara luar biasa memang telah dijadikan alat untuk memanipulasi perbedaan-perbedaan yang ada antara lelaki dan perempuan, sehingga tercipta sebuah hubungan diskriminatif yang bersumber pada seks. Hal ini bahkan seakan mendapat sebuah legitimasi religius dari sebuah penciptaan yang menempatkan lelaki pada urutan pertama dalam proses penciptaan, selanjutnya barulah diciptakan perempuan. Padahal, sebenarnya hal ini bisa saja dimaksudkan sebagai simbol yang menunjukkan bahwa perempun pertama-tama adalah sama seperti lelaki juga, yakni sama-sama manusia dalam harkat dan derajat yang sama. Perbedaan-perbedaan yang ada pada dasarnya tidak punya korelasi langsung dengan kualitas lelaki

---

[4] Baca majalah Syir'ah, no 26/III/Januari 2004, hlm. 62

[5] Seorang yang terlahir dengan jenis kelamin jelas (mempunyai penis), akan tetapi kecenderungan seksnya lebih kepada perempuan. Atau pendeta agama Bugis kuno pra islam. Dalam tradisi bugis ada sebutan yang sangat jelas terhadap bissu yakni *calabai* (wadam atau waria, pria berwatak perempuan) dan *calalai* (perempuan yang bersifat pria atau tomboy).

[6] Profesor untuk studi perempuan di *University of Massacushetts*

[7] Periksa tulisan FX Rudi Gunawan dalam Refleksi atas Kelamin (Potret Seksualitas Manusia Modern), (Magelang: Indonesia Tera, 2000)

dan perempuan sebagai manusia. Dimensi biologis sebagai sesuatu yang statis, sebenarnya hanya satu faktor saja dari eksistensi seksual seseorang, jadi mestinya tidak bisa dijadikan pijakan untuk mengonsepkan *gender role*.

Sejak *prenatal period* (fase awal) perkembangan manusia sebagai makhluk seksual, memang semata-mata ditentukan oleh faktor biologis saja. misal proses *sexual differentiation* ditentukan antara lain oleh *sex chromosomes* (kromosom seks), *sex hormon* (hormon seks), *sex hormon* (hormon seks) dan *sex anatomy* (anatomi seks) yang merupakan faktor-faktor biologis dari eksistensi seksual kita. Mesti sifatnya statis, faktor-faktor biologis ini juga tak bisa dipastikan selalu sempurna pada setiap orang. Bahkan, lahirnya orang-orang yang dianggap 'tidak wajar' tersebut sangat mungkin dipengaruhi oleh gangguan yang terjadi pada faktor biologis semasa periode awal.

Redefinisi Konsep Homoseksual

Secara *lafdhi*, homoseksual adalah keadaan tertarik terhadap orang dari jenis kelamin sama atau hubungan seks/ kelamin dengan pasangan sejenis (pria dengan pria atau wanita dengan wanita).[8] Dalam hukum Islam hubungan seks dengan sesama pasangan wanita dikenal dengan homoseks. Pria yang melakukan homoseks (dalam bentuk *liwath*/sodomi, yakni bersenggama dengan memasukkan penis ke anus pasangannya disebut dengan *pria homoseks*, sedangkan jika dilakukan antara sesama wanita atau cinta birahi antar sesama wanita dikenal dengan *lesbianisme* atau lesbian dan lebih dikenal *wanita homoseks*.

Selain homoseksual dan transeksual seperti disebit diatas, ada juga *hermafrodite*. Awalnya, nama hermafrodite adalah gabungan dari nama *hermas*[9] dan *aprhodite*[10], secara sederhana bisa diartikan sebagai banci atau wadam atau orang yang mempunyai jenis kelamin antara, yang secara fisik adalah mempunyai dua macam ciri fisik, yakni jenis kelamin laki laki dan sekaligus wanita, bahkan dikatakan wandu memiliki alat kelamin tidak sempurna bagian bawahnya berupa vagina, sedangkan bentuk klitorisnya besar dan panjang seperti penis.[11] Ada juga istilah transvestite[12]. Dalam tulisannya James Danandjaya mendefinisikan transvestite sebagai kegemaran homoseks yang suka memakai pakaian dan perhiasan tubuh wanita, dan dengan berdandan seperti wanita, ia akan mendapat kepuasan birahi seksual. Biasanya, seorang transvetis akan suka memakai kebiasaan orang wanita yang dijangkiti sikap latah baik dalam meniru suara *(echolalia)* maupun *echopraxia* (gerak orang lain), apabila dikageti. Istilah lain adalah *bisex*, yakni homoseks yang orientasi seksnya ganda, kedua jenis kelamin digemari oleh 'si penderita'. Sekalipun, fenomena biseks berbeda dengan kaum gay atau lebian. Biseks tidak pernah secara menonjol muncul 'di per-

---

[8] Biasanya istilah homoseks dipakai untuk seks antar pria, sedangkan untuk seks antar wanita disebut *female homosex*, lesbian. Lawan dari homoseksual adalah heteroseksual, maksudnya hubungan seksual antara orang-orang yang berbeda jenis kelaminnya, sebagaimana seorang pria dengan seorang wanita.

[9] Nama dewa dari mitologi Yunani yang berperan sebagi kurir para dewa

[10] Nama dewi percintaan dari mithologi Yunani, yang dalam mitologi Romawi terkenal dengan nama venus

[11] Lihat, *Srintil*, *Ibid*, hal.52

[12] Dalam An-*English-Indonesian Dictionary*, hlm. 602, John M. Echols dan Hassan Sadili, mendefinisikannya sama dengan wadam, banci atau orang papak.

mukaan'. Kalau hubungan sejenis baik antara sesama laki-laki maupun sesama perempuan, menjadi fenomena yang sangat mudah kita dapati dibanding dengan fenomena biseksual. Orang awampun secara gampang akan mengatakan bahwa itu mungkin karena si perempuan frustasi terhadap suaminya sehingga ia menjadi lesbian atau sebaliknya pada kasus lelaki gay. *News Week*, edisi 17, yang juga ditulis oleh Fx. Rudi Gunawan misalnya menyebutkan "*Bisexuality has been written out of our literature...bisexuality even disappears from many sex surveys, wich count people with any same-sex behaviour as homosexual*"

Homoseksual dalam Pandangan *Fiqh*.

Sebagai kajian kasuistis, fiqh klasik masih minim dalam 'berbicara' problem kontemporer. termasuk dalam memandang homoseks. Fenomena homoseksual masih dianggap sebagai orang-orang yang melakukan perbuatan dosa besar, perbuatan keji, perbuatan yang merusak kepribadian, merusak moral dan merusak agama sebagaimana pernah dilakukan oleh kaum Nabi Luth, hal tersebut disitir dalam QS 7: 80-81). "Dan (kami juga telah mengutus) Luth (kepada kaumnya). (Ingatlah) ketika ia berkata kepada kaumnya, "*kenapa kamu mengerjakan perbuatan fahisyah*[13] *itu? yang belum pernah dikerjakan o leh seorangpun (di dunia ini) sebelummu?*".[14] Ulama fiqh juga sepakat menyatakan bahwa homoseks dalam dalam segala bentuk *liwath*/sodomi maupun sejenisnya hukumnya haram[15]. Kaidah fiqh yang dipakai misalnya "*al-asl fi al ibda' at-tahrim*, (hubungan seks pada dasarnya adalah haram) sehingga ada sebab-sebab yang jelas dan yakin tanpa keragu raguan yang menghalalkannya. yakni adanya akad nikah.

Dalam hadis riwayat at Tabrani dan al Baihaqi juga disebutkan, homoseksual (*liwath*) adalah salah satu perbuatan yang dimurkai Allah disamping tiga perbuatan lain, yaitu laki-laki yang bertingkah laku seperti perempuan, perempuan yang bertingkah laku seperti laki-laki dan laki-laki yang menyetubuhi binatang (bestialitas). Bahkan, dalam fiqh jinayah, *liwath* (homoseksual) termasuk dosa besar, karena (dianggap) bertentangan dengan *sunnatullah* (natural law, god's law),

[13] Perbuatan *fahisyah* yang dimasud adalah homoseksual sebagaimana dijelaskan pada ayat surat 7:81. Akibat perbuatannya ini kaum nabi Luth telah di azab oleh Allah dengan angin topan yang sangat luar biasa, sehingga memusnahkan seluruh penduduk yang dzalim saat itu (QS al Hud : 77-83). Periksa al-'Aliy, Qur'an dan terjemahnya (Bandung : Dipenogoro, 2000) Juz 8 hal 128

[14]Begitupun dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) pelaku homoseksual dikategorikan dalam tindak pidana berat, misal pada pasal 292, disitir bahwa kaum homo, baik itu homoseksual (seks sesama kaum pria), maupun seks sesama kaum wanita (lesbian), merupakan *jarimah*, *jinayah* (kejahatan) yang dapat dihukum dengan pidana penjara paling lama lima tahun. KUHP lebih mempertegas bahwa, *liwath* termasuk dalam, perbuatan dosa besar, perbuatan keji, Islam sangat membenci homoseks demikian sehingga hukumannya sangat berat diberikan kepada pelakunya.

[15] Haram, atau *al-haram*, adalah salah satu bentuk hukum *taklifi*, yang dibahas secara khusus oleh ulama ushul fiqh. Menurut ulama ushul fiqh ada dua definisi haram. Yakni dari segi batasan dan esensinya. Dari segi batasan, *Hujjatul islam*, Imam al Ghazali dan tokoh ushul fiqh Imam Syafi'i merumuskan haram dengan "sesuatu yang dituntut syar'i (Allah dan Rosul-Nya) untuk ditinggalkan melalui tuntutan secara pasti dan mengikat. Dari segi bentuk dan sifatnya Imam al Badawi, tohok ushul fiqh syafi'iyah merumuskan haram dengan 'suatu perbuatan yang pelakunya dicela'. Istilah-istilah yang mirip dan semakna dengan haram dalam ushul fiqh adalah *al-Mahzur* (yang dihindari), *al-Ma'siyah* (maksiat),*az-Zanbu* (dosa), *al- Mamnu'*(yang dilarang), *al-Qabih* (yang jelek/buruk), *al Sai'ah* (jelek), *al fahisyah* (yang keji), *al Ism* (dosa) dan *al Mazjur 'anhu* (yang dicegah darinya). Untuk lebih jelas lihat Ensiklopedi Hukum Islam, juz 2

disamping juga bertentangan dengan fitrah manusia (human nature). Memang, dalam Qur'an disebutkan tujuan manusia diciptakan berpasang-pasangan yakni pria dan wanita agar mendapatkan keturunan yang sah dan untuk memperoleh ketenangan dan kasih sayang. Dijelaskan, dalam Qur'an "*Allah menjadikan bagi kamu istri-istri dari jenis kamu sendiri (jenis manusia) dan menjadikan bagimu dari istri-istri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu dan memberikan rezeki dari yang baik-baik. Mengapa mereka percaya kepada yang bathil dan mengingkari nikmat Allah?*" (QS an-Nahl: 72). Juga diterangkan dalam QS ar Rum:21) "*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah ia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya dan dijadikannya diantaramu rasa kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir*".



Perkawinan Kaum Lesbi Amerika lebih mengedepankan saling menghargai sesana dan karena sering terjadinya pemukulan terhadap kaum istri oleh Suami (laki-laki), perkawinan sejenis menjadi aternatif untuk menghindari kekerasan dalalm keluarga.

Belakangan, sekitar tahun 1985 ada tesis di Amerika serikat yang juga *mentauqidi* terhadap pengharaman homoseksual. Diantara isi tesis itu menyebutkan bahwa dari 12.000 penderita AIDS, ternyata 75% akibat hubungan *free sex*, terutama *homosex 17%* karena narkotika atau sejenisnya dan 2,5 akibat transfusi darah.

Meskipun ulama fiqh telah bersepakat untuk mengharamkan homoseks, akan tetapi ada *khilafiyah* dalam menghukuminya. Imam Syafi'i misalnya, memberi fatwa bagi pelaku homoseks yakni dihukum mati. Dengan pijakan sabda Nabi SAW yang diriwayatkan oleh *imam al khamsah* (lima ahli hadis selain Imam Nasai') dari Ibnu Abbas "*Barang siapa menjumpai orang-orang yang berbuat homoseks seperti praktik kaum Luth, maka bunuhlah si pelaku dan yang diperlakukan (pasangannya)*".[16] Satu riwayat yang mengamini pendapat as-Syafi'i adalah dari al Mundiri. Ia mengatakan, bahwa khalifah Abu bakar dan Ali bin Abi Thalib pernah menghukum mati terhadap pasangan homoseks.

berbeda dengan pandangan di atas adalah Al Auza'i[17] dan Abu Yusuf. Keduanya menghukumi homoseks dengan hukuman disamakan dengan zina, yakni hukuman dera dan pengasingan untuk

---

[16] Prof. Drs. H.Masjfuk Zuhdi, *Masail al Fiqhiyah*, (Jakarta: CV Masagung, 1988), cet. I. hlm. 42

[17] Nama lengkapnya Abu Amr Abdurrahman bin Amr al-Auza'i. Latar belakang keluarganya tidak banyak diketahui. Ahmad Amin, ahli sejarah kontemporer Mesir mengatakan bahwa nama al-Auza'i diambil dari nama suku tempat kelahirannya yakni al-Auza , cabang dari kabilah Hamdan (salah satu kabilah arab selatan). Sihabudin Abu Abdullah Ya'kub bin Abdullah al Hamawi (575H/1179 M-626H/1229M), ahli sejarah masa klasik dari Bagdad mengatakan bahwa al-Auza adalah kabilah dari Yaman yang kemudian berdomisili disuatu daerah di Syam, lalu daerah itu disebut al-Auza.

yang belum kawin dan hukuman rajam (stoning to death) untuk pelaku yang sudah kawin. Hal ini didasarkan pada hadits Nabi SAW *"Apabila seorang pria melakukan hubungan seks dengan pria lain, maka kedua-duanya adalah berbuat zina"*. Sekalipun, kalau diteliti pendapat keduanya lebih condong memakai qias.

Pendapat yang lain yakni Abu Hanifah. Menurut Abu Hanifah pelaku homoseks dihukum dengan hukuman ta'zir, atau dihukum dengan hukuman yang mendidik.

Beberapa pendapat di atas akhirnya mendapat respon dari ulama lain. Misalnya as Syaukani, menurut as-Syaukani pendapat Imam Syafi'i dianggap kuat, karena berdasarkan *nash shahih* (hadis) yang jelas maknanya. Sedang pendapat kedua (al-Auza'i dan Abu Yusuf) dianggap lemah, karena memakai dalil *qiyas*, padahal ada *nash*nya, ditambah dengan hadis yang lemah, karena bertentangan dengan *nash* yang telah menetapkan hukuman mati (hukuman had), hukuman ta'zir[18].

Sedang tentang lesbian, *female homosexual*, atau sahaq, para ahli fiqh juga sepakat untuk mengharamkannya, berdasarkan riwayat Ahmad, Abu daud, Muslim dan at-Tirmidi *"Janganlah pria melihat aurat pria lain dan janganlah wanita melihat aurat wanita lain dan janganlah bersentuhan pria dengan pria lain di bawah sehelai selimut/kain, dan janganlah pula wanita bersentuhan dengan wanita bersentuhan dengan wanita lain dibawah sehelai selimut/kain"*. Berbeda dengan pendapat Sayyid Sabiq. Dalam pandangan Sayyid Sabiq, lesbian dihukumi ta'zir. Jadi hukumannya lebih ringan dibandingkan dengan bahaya homoseksual

Kontroversi Pendapat Ulama

Pandangan tentang hukum homoseksual masih berjalan satu arah, yakni menjurus pada pengharaman homoseksual. Bagaimana tidak? Sejarah kelam yang pernah terjadi, dulu, saat Luth berada, ternyata saat ini kembali dijumpai. Sehingga, tidak heran, ketika banyak pendapat ulama yang menyoroti perbuatan homoseksual ini , selain yang disebut diatas, misal Abu Bakar, Ali bin Abi Thalib, Khalid bin Walid, Abdullah Ibn Zubair, Abdullah Bin Abbas, Jabir bin Zaid, Abdullah bin Ma'mar, Az-Zuhri, Rabiah bin Abdurrahman, Malik, Ishaq bin Rahuwaih, Imam Ahmad dan Imam Syafii berpendapat bahwa tindakan homoseksual adalah tindakan yang dilarang dalam Islam dan pelakunya harus dihukum dengan hukuman yang lebih berat daripada zina. Yakni dibunuh dengan tidak memandang status mereka, apakah sudah menikah atau belum. Pendapat ini menyandarkan kepada alasan (i) Bahwa *ijma* sahabat mengatakan 'tidak ada kemaksiatan yang paling jahat dan yang paling banyak kandungan *mafsadahn*ya dibandingkan dengan tindakan homoseksual, tindakan ini berada pada level di bawah kekafiran tetapi lebih dari pembunuhan (ii) Belum ada yang pernah diuji dengan dosa yang sangat dahsyat di seluruh alam sebelum kaum nabi Luth. Tak berlebihan, akhirnya dihukumlah merka dengan hukuman yang tidak pernah ada umat yang dihukum

[18] Dalam Ensiklopedi Hukum Islam, *ta'zir* dimaknai sebagai larangan, pencegahan, menegur, menghukum, mencela dan memukul. Atau hukuman yang tidak ditentukan (bentuk dan jumlahnya) yang wajib dilaksanakan terhadap segala bentuk maksiat yang tidak termasuk hudud dan kafarat baik pelanggaran itu menyangkut hak Allah atau pribadi. Ulama fiqh mengartikan ta'zir dengan *al ta'dib* (pendidikan). Sedangkan pelanggaran-pelanggaran yang dikenai hukuman ta'zir disebut jarimah ta'zir.

dengan hukuman seperti itu

Sedangkan pendapat lain yakni dari Atha bin Abi Rabbah, Hasan Al-Bashri, Said ibnu Musayib, Ibrahim An-Nakhai' Qatadah, Auzai, Imam Ahmad, Abu Yusuf, Muhamad As-Syaibani. Menurut mereka tindakan homoseksual adalah sama hukumnya dengan zina. Lain halnya dengan Imam Abu Hanifah dan al-Hakam yang menganggap bahwa homoseksual secara hukum lebih ringan dibanding dengan zina dengan beberapa alasan yakni (a). Bahwa homoseksual digolongkan dalam maksiat yang hukumnya tidak ditentukan oleh Allah dan rosulnya, maka hukumnya adalah ta'zir, sebagaimana hukumnya orang yang makan bangkai, darah dan daging babi.

(b). Homoseksual adalah persetubuan di tempat yang tidak disenangi oleh tabiat dan naluri manusia. Allah membuat naluri manusia menganggap kotor dan jijik dengan tindakan ini, bahkan pada hewan sekalipun, oleh sebab itu tidak ditentukan hukumnya. Hal ini tak ubahnya orang yang menyetubuhi himar atau hewan lain.(c) Secara bahasa, syari'at dan adat tidak menyebut homoseksual dengan istilah zina, karena ia tidak dimasukan pada ayat tentang perzinaan.

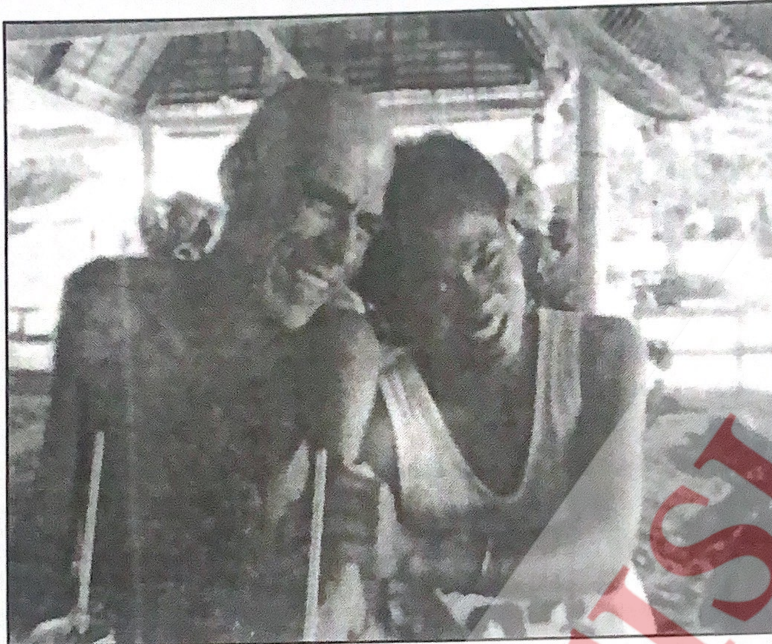
Diceritakan dari Khalid bin walid, bahwa di bagian negeri Arab ditemukan seorang laki-laki menikahi laki-laki layaknya menikahi wanita. Lalu ia menulis surat kepada khalifah Abu Bakar, menghadapi hal ini kemudian Abu bakar bermusyawarah dengan para sahabat. Dan saat itu yang paling keras menyoroti persoalan ini adalah Ali Bin Abi Thalib, ia berkata: *Perbuatan itu tidak dilakukan kecuali oleh satu umat, sedangkan kalian tahu apa hukuman Allah yang diturunkan kepada mereka, oleh karena itu aku berpendapat bahwa hukumannya adalah dibakar dengan api.* Lalu pendapat ini yang disepakati oleh Abu Bakar dan memerintahkan kepada Khalid agar pelaku homoseksual dihukum dengan hukuman dibakar (HR Baihaqi).

Menurut ibn Abbas pelaku homoseksual harus dilempar dari bangunan yang paling tinggi dengan kepala terbalik kemudian disusul dengan batu besar. Rosulullah juga bersabda "Allah mengutuk orang yang berbuat seperti perbuatan kaum Luth, Allah mengutuk orang yang berbuat seperti perbuatan kaum Luth, Allah mengutuk orang yang berbuat seperti perbuatan kaum Luth" (HR Ahmad dan yang lain dengan sanad yang shahih).

Fiqh Kontemporer Membolehkan Homoseksual?

Kalau boleh dirasionalisasikan, kenapa Islam melarang homoseks, sebetulnya ada beberapa hal yang melatarbelakanginya.[19] *Pertama*, homoseksual merupakan kelainan jiwa dimana homoseks mencintai sesama kelamin, jiwanya bisa dikatakan 'tidak stabil', disertai adanya tingkah laku yang aneh-aneh pada pria pasangan si homo. Misal, ia bergaya seperti wanita dalam berhias dan berpakaian. Kita juga akan terperangah saat menyaksikan salah satu sajian televisi swasta yang bertajuk 'Fenomena Gay' (Senin, 3 Mei 2004) yang menunjukkan satu komunitas kehidupan gay, tepatnya di Pulau Dewata Bali, sebuah komunitas yang menamakan diri (dikenal) gay dapat 'mengirup udara' sebagai mana orang normal. Mereka (kaum gay, laki sama laki) berpelukan, berciuman, dan melakukan hubungan badan dengan bebas

[19] Dr.Muhammad Rasfi menulisnya dalam *al Islam wa al Thib*,


Indahnya menikmati hidup sesama jenis

tanpa ada yang mengganggu mereka. Ya sebuah relitas yang di luar adat kebiasaan manusia. Dan (terkadang) kita sulit menerima mereka di tengah-tengah kita.

Kedua, tidak tertarik kepada wanita, justru ia malahan tertarik kepada pria sama kelaminnya. Akibatnya jika si homo itu kawin, maka istrinya menjadi korban. Sayid Sabiq dalam *fiqh al Sunnah*, menambahkan, pada diri homoseksual ada gangguan saraf otak yang akibatnya bisa melemahkan daya pikiran dan kemampuannya.

Allah memperingatkan dengan tegas bahwa perbuatan itu jangan dilakukan karena yang mendorong untuk berbuat homo adalah syahwat, bukan kebutuhan **(fitrah)** yang menimbulkan laki-laki suka kepada wanita untuk memenuhi kebutuhan biologis dan mendapatkan kenikmatan. Dan juga bukan untuk mendapatkan cinta dan kasih sayang sesuai dengan tujuan pernikahan yang sesungguhnya. Disamping juga bukan untuk mendapatkan keturunan demi kelangsungan makhluk termulia ini. juga bukan untuk melindungi wanita dan memenuhi kebutuhan kewanitaannya. Juga bukan untuk menyambung tali kekeluargaan dengan pernikahan, dimana wanita sama hubungannya dengan hubungan keturunan, agar wanita bisa menjalankan kewajibannya kepada laki-laki. Bahkan, munculnya makhluk termulia seperti para nabi, para wali, orang-orang sholeh pun merupakan hasil dari hubungan seksual yang sah antara laki-laki dan perempuan. Dan masih banyak lagi manfaat pernikahan yang benar sedangkan tindakan homoseksual sama sekali bukan karena hal-hal yang telah disebutkan.

Ibnu Qayyim al Jauziyah, dalam kitabnya *Al Jawabu kaffi liman shaala'annid dawaaisy-syafi*, menyebutkan homoseksual sangat berlawanan dengan tujuan murni diciptakannya sepasang laki-laki dan perempuan bahkan menimbulkan *mafsadah*, sisi lain homoseksual adalah penjungkirbalikan fitrah Allah yang telah ditetapkan pada laki-laki, yang seharusnya laki-laki mencintai wanita, bukan laki-laki mencintai sesama jenisnya. Mereka telah membalikan fitrah dan naluri manusia, hingga akhirnya laki-laki menyenangi laki-laki dan akhirnya laki-laki menyetubuhi laki-laki bukan wanita.

Nah, pada posisi ini fiqh klasik sangat jelas mengharamkan homoseksual, hanya

saja mereka (ahli hukum fiqh) berbeda pendapat tentang hukumannya. Persoalannya adalah bahwa *istimbath*, perumusan hukum Islam yang selama ini dipakai adalah perspektif laki-laki dan perempuan, tidak hanya persoalan nikah dan waris saja akan tetapi sampai yang menyangkut 'tata gaul' selalu atas pertimbangan laki-laki dan perempuan. Ada memang jenis kelamin yang 'dilirik' dalam Qur'an, yakni '*khunsa*' yang (sebetulnya) berbeda secara substansial khususnya dengan kebanyakan waria yang ada sekarang, karena tidak ada yang 'betul-betul' memiliki kelamin ganda. Sementara sisi lain kita meyakini rumusan awal para fuqaha bahkan (terkadang) kita menganggapnya *shalih likulli zaman wa makan*, sesuai, cocok, manfaat dan maslahat untuk segala kondisi. Lantas perumusan hukum homoseksual sebagaimana menghukumi haram masih relevan? masih cocok? masih maslahat?. Ya. itu masalahnya. Titik point yang harus diperhatikan misalnya, haruskah konsep *maqasid al syar'i* ditinjau ulang? Sekalipun, kita ketahui beberapa ulama telah menafsirkan **maslahat** ini dengan pelbagai tafsir, misal al-Syatibi[20] Beliau telah menjelaskan konsep maslahat[21] lewat *magnum opusnya* yakni *al Muwafaqot*. Dalam pandangan al-Syatibi, maslahat adalah sesuatu yang melandasi tegaknya kehidupan manusia, terwujudnya kesempurnaan hudup manusia serta yang memungkunkan manusia memperoleh keinginan-keinginan jasmaniyahnya dan aqliyahnya secara mutlak, sehingga manusia dapat merasakan kenikmatan dalam hidupnya. Hal ini tidak akan teercapai secara *i'tiyad* (kebiasaan) semata, karena seluruh maslahat itu sedikit banyak selalu berkaitan dengan keharusan dan kesulitan baik yang secara bersamaan menyertai, sebelum, maupun sesudahnya. Seperti halnya makan, minum, pakaian, perumahan, pernikahan dan lainnya, tidak akan diperoleh kecuali dengan kerja keras yang memayahkan. (al-Syatibi, tt, Juz II:25)

Sehingga menurutnya tidak ada satupun hukum Allah yang tidak memiliki tujuan. Tujuan Allah dalam menetapkan hukum inilah yang disebutnya sebagai *maqasid al-syari'ah* atau *maqasid al-syar'iyyah fi al-syari'ah* atau juga ia sebut sebagai *maqasid min syari' al hukm*. (al-Syatibi, I:21,23 dan II:374). Al- Syatibi menyatakan: " sesungguhnya syari'at itu diturunkan untuk merealisasikan maksud

---

[20] Nama lengkapnya Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al- Gharnathi, dan lebih dikenal dengan sebutan al-Syatibi. Tanggal kelahirannya tidak diketahui secara pasti, namun ia wafat pada 1388M / 790H. (al-Maraghi,1974:204). Ia berasal dari keluarga Arab, suku lakhmi. Sebutan al-Syatibi berasal dari nama negeri asal keluarganya, Syatibat [Xativa atau Jativa] (Masud,1989:99). Para sejarawan pada umumnya berkesimpulan bahwa ia tidak lahir di jativa, karena menurut catatan sejarah, kota tersebut telah ditaklukkan oleh kekuasaan Kristen lebih kurang satu abad (yakni sejak tahun 1247M / 645H) sebelum masa kehidupan al-Syatibi. Kemungkinan besar keluarga al-Syatibi adalah pelarian dari kota tersebut ketika terjadi pengusiran oleh penguasa Kristen kemudian tinggal di Granada. Pada masa hidupnya, Granada merupakan pusat pendidikan di Spanyol, karena di sana berdiri Universitas Granada dalam pemerintahan Yusuf Abu al-Hajjaj (Hamka Haq,1989:72-783).

[21] Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, penggunaan maslahat sering dikaitkan dengan Imam Malik. Hal ini misalnya bisa dibaca pada karya Abu Zahrah (Zahrah, tt.:280). Bahkan, al-Syatibi dalam al-I'tisam menyatakan bahwa Imam Malik telah menggunakan maslahat sebagai dasar penetapan hukum (al-Syatibi,II:111) dan inilah yang merupakan ciri khas dari madzhab Malik. Generasi sesudah Malik juga banyak yang membahas maslahat, seperti kalangan Syafi'iyah yang menyebut maslahat sebagai suatu metode lain selain qiyas. Qadli 'abd al-Jabbar (w.415H) yang menggunakan kata *shalah*, akar kata lain dari maslahat untuk menyebut istilah tehnis dalam pemahasan kalam dan juga Abu Huasain al-Bashri (w.436H) dalam al-Mu'tamad yang mengaitkan maslahat dengan *'illat* dan *amarut*.

Tuhan dalam menegakkan **kemaslahatan** manusia dalam kehidupan agama dan keduniaan secara bersama-sama" (*hadzihi al-syariah ......wudliat li tahqiq maqasid al-syari' fi qiyami mashalihihim fi al-din wa al-dunya ma'an*) (al-Syatibi, II:6).

Berbeda dengan al-Syatibi, adalah Najmuddin al Thufi, atau lebih dikenal al-Thufi.[22] kalau as-Syatibi masih tetap berpegang kepada teks keagamaan dalam rangka perumusan maslahat, sementara al-Thufi lebih mengedepankan independensi rasio. Bagi al-Thufi, akal sehat manusia 'sangat cukup' untuk mengetahui dan menentukan apa itu maslahat, dengan menafikan *nash pun* manusia menurutnya sudah bisa membedakan yang *mafsadah* ataupun yang manfaat. Menurut al-Thufi maslahat adalah 'sesuatu' yang berkaitan dengan hak-hak *mukallaf* dan dapat diketahui dengan hukum *al-adah* dan hukum-hukum rasional. Bagi al-Thufi, Allah telah memberi kita 'kelebihan' yakni rasio sebagai sarana untuk mengetahui 'apa rahasia dibelakang maslahat tersebut? Oleh karenanya menurut al-Thufi, tidak perlu rujukan pada *nash* yang masih *debateble* tersebut.

Secara sederhana, penulis tidak coba membeberkan pemikiran keduanya secara gamblang tentang maslahat. Penulis hanya berusaha mengambil 'benang merah' dari 'kerikil kerikil' persoalan tentang status homoseksual dalam pandangan fiqh. *Walhasil*, apa yang dirumuskan, baik oleh al-Syatibi maupun al-Thufi tentang konsep *maslahah*, keduanya sebetulnya hanya ingin 'membumikan' apa yang 'dimaui' Allah untuk umat-Nya.

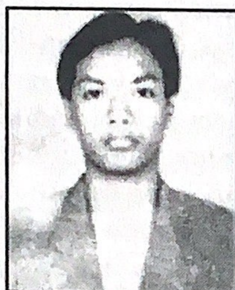
Nah, kalau kita boleh berandai-andai, homoseksual adalah sebuah keniscayaan, realitasnya ada, hanya saja ia (dianggap) memiliki hasrat yang 'menyimpang' dari keumuman. Pertanyaannya, hal tersebut merupakan kodrat apa bukan? Dimaui Tuhan apa tidak? Masuk pada *mabadi' al khamsah* (kebutuhan pokok yang lima[23]apa tidak? Pertanyaan selanjutnya sebetulnya homoseksual itu fitrah (naluriyah) atau syahwat? Kalau memang syahwat, sudah jelas hukumnya (seandainya kita harus menjustifikasi). Akan tetapi kalau itu merupakan naluriyah, apakah (mungkin) ia termasuk dalam *mustasnayat* (perke-cualian)? Kalau jawabnya demikian, maka harus dicari akar maslahatnya. Tentu ini sifatnya individual-kasuistis, bukan menggeneralisir semuanya. Sekalipun *nash* sudah sangat jelas melarangnya, akan tetapi mendahulukan sesuatu yang disepakati (*maslahah*) atas sesuatu yang masih diperselisihkan (*nash*) adalah lebih utama, dan dalam hal ini saya sepakat dengan pernyataan KH Abdullah Abbas yang mengatakan *"asas dari fiqh adalah maslahat dan manfaat, kalau bagi dia manfaat ya boleh". waallahu-'alam bi murodihi.* [j]

---

[22] Nama lengkapnya adalah Abu Rabi' Sulaiman bin Abd al Qawiy bin abd al-Karim Abu Said. Nama al Thufi adalah penisbatan dari nama sebuah desa di Bagdad dimana ia dilahirkan, yakni al Thuf. Untuk lebih lengkap baca biografi al Thufi dalam *al Maslahah fi al tasyri' al islami wa Najmuddin al Thufi*, karangan Mustafid Zaid (Daar al Fikr al Araby, Kairo 1964).

[23] Yakni, *hifd al mal* (memelihara harta), *hifd al nasb* (memelihara keturunan), *hifd al nasl* (memelihara keturunan), *hifd al-dien* (memelihara agama) dan *hifd al aql* (memelihara akal). *Lihat, al Mustashfa Min Ilm Al Usul* (Bagdad al-Musanna, 1970), hlm. 286

MEMAHAMI SOSIO-PSIKO-RELIGI KAUM HOMOSEKSUAL



Oleh Ahmad Khoirul Umam

Penulis adalah Mahasiswa Fakultas Syari'ah semester VI, Direktur Kelompok Studi Mahasiswa Walisongo (KSMW), Pemimpin redaksi Majalah Justisia, Redaktur Pelaksana Jurnal Justisia. Aktif di Lembaga Studi Sosial dan Agama (elsa) Justisia dan Walisongo English Club.

Dalam tinjauan kriminologi, seksualitas merupakan salah satu celah terjadinya delik atau tindak kriminal. Fenomena sosial belakangan ini menunjukkan lonjakan besar terjadinya kriminalitas jenis ini. Sodomi terhadap anak dibawah umur merupakan salah satu contoh kasus yang pada akhirnya mampu membuka "mata hati" pemerintah untuk menetapkan regulasi khusus tentang pidana homoseksual. Maka lahirlah gagasan di forum legislatif untuk memuat poin penting berupa hak seksualitas.

Hal tersebut dimuat secara *gamblang* dalam revisi KUHP pasal 247 yang kontroversial itu. kontroversialitas tersebut disulut oleh adanya item yang menetapkan bahwa perilaku homoseksual termasuk dalam tindakan pidana. Meskipun ada limitasi umur untuk anak di bawah 18 tahun. Namun kesadaran kolektif kaum homoseksual menyatakan bahwa seksualitas merupakan hak universal yang tidak mengenal sekat-sekat kelamin, ras atau umur sekalipun. Pandangan liberal ini kemudian menghadirkan stigma negatif bagai pasal 247 KUHP ini. Oleh kalangan homoseksual, pasal tersebut disinyalir kuat akan memberangus eksistensi mereka, sekaligus akan menganaktirikan hak seksualitasnya.[1]

Memang, realisasi hukum pasal 247 KUHP —jika benar ditetapkan— sedikit banyak akan mampu meminimalisir tindak kekerasan seksual di bawah umur. Namun yang dikhawatirkan publik adalah, akan terjadinya *counter of discourse* yang besar untuk membebaskan atau melegalkan tindakan homoseksual ini. *Counter* wacana tersebut akan dipilih oleh kalangan homoseksual mengingat jumlah kaumnya yang relatif sedikit.

---

[1] Pernyataan kekhawatiran ini dikemukakan langsung oleh beberapa homoseks yang saat ini berdomisili di Semarang. Inisial mereka adalah MI, NH, KM dan lainya. Umur mereka berkisar 30-40-an tahun. Komunitas ini sengaja tidak dipublikasikan untuk melindungi identitas dan hak asasi kaum homoseksual di wilayah Semarang ini.

Sebenarnya, usaha-usaha sistematis telah dilakukan oleh kalangan homoseksual untuk mendapatkan status hukum yang jelas dalam koridor hukum nasional, meskipun belum menunjukkan hasil yang signifikan. Sehingga komunitas homosekasual seakan merasa terdesak oleh kultur relegius bangsa Indonesia yang mengekang. Mereka terus berusaha mengendap-endap dalam lumpur budaya yang *sumpek*, lewat aktivitas yang tidak terpublikasikan.

Meski berada dalam situasi terjepit, komunitas homoseksual ini justru mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Hal tersebut merupakan konsekuensi dari *public attention and insterest* yang tiada henti terhadap seksualitas secara umum. Menurut Michel Foucault, kesenangan erotis membuat seksualitas terus menerus diungkap dan diteliti, membuahkan berbagai investigasi yang melahirkan teks-teks, pedoman-pedoman dan survei-survei, yang pada gilirannya melahirkan pembedaan seksualitas normal dari ranah patologisnya.

Sehingga wajar jika Alfred C. Kinsey mengu-mumkan hasil temuannya pada 1948 yang sangat mengejutkan publik kala itu, bahwa sekitar 50 persen dari semua laki-laki Amerika tergolong aktif "secara eksklusif heteroseksual". 18 persen dari jumlah 50 persen tersbeut merupakan kaum homoseksual serta biseksual. Sementara di kalangan perempuan, 2 persen homoseksual penuh, 13 persen lainnya pernah berpartisipasi dalam praktik aktivitas homoseksual dan 15 persen lagi dilaporkan memiliki dorongan kuat homoseksual meskipun tak melakukan apa-apa. Data ini berhasil membelalakkan pada mata dunia akan tingginya praktik homoseksual.

Ada pula data statistik yang menunjukkan bahwa 8-10 juta populasi pria Indonesia pada suatu waktu terlibat pengalaman homoseksual. Bahkan hingga saat ini mereka secara konsisten masih aktif melakukannya. Inilah yang disebut oleh para psikiater sebagai homoseks laten. Karena tidak mampu menekan gejolak seksualitas dalam dirinya, mereka merasa menderita akibat kekurangan dalam hal pemenuhan kebutuhan seksualitas.

Dalam perspektif Anthony Giddens, hadirnya komunitas homoseksual merupakan suatu proses riil yang memiliki konsekuensi penting pada kehidupan seksual secara umum. Hal itu terbukti dengan marak dan lazimnya seseorang mengaku dirinya gay, sesuatu yang hendaknya dipahami lebih jauh ketimbang sebatas "pengakuan individu". Kejadian tersebut mencerminkan sebuah fenomena sosial yang mentransformasi diri seorang gay secara bebas dan terbuka, ke dalam kehidupan kolektif masyarakat yang hetero-seksual. Kecenderungan berkembangnya komunitas homoseksual ini hendaknya kita sikapi bersama sebagai wujud sensitifitas dan kepekaan sosial kita untuk membuka mata masyarakat kita, yang sampai detik ini masih tabu dengan kehidupan kaum homoseksual.

Definisi dan Klasifikasi Homoseksual

Dalam paradigma kolektif bangsa Indonesia, homoseksual merupakan tindakan menyimpang yang yang menyimpan sejuta keunikan perilaku manusia dari yang menggelikan sampai hal yang paling menjijikkan. Kasus penyimpangan seksual memang banyak jenisnya. Misal, adanya prakyik seksualitas yang akan merasakan kepuasan ketika dirinya disakiti secara fisik terlebih dahulu (*Masochisme*), ada

pula pencapaian kepuasan dengan kekerasan fisik terhadap partner-nya (*Sadisme*). Ada pula jatuh cinta dan mencari kepuasan seksual pada anak kecil (*Pedopilia*) sampai dengan jatuh cinta dan mencari kepuasan seksual kepada nenek-nenek atau kakek-kakek (*Gerontopilia*).


Foto: Kompas

Oleh masyarakat umum, homoseksual merupakan gangguan seksual sehingga bisa pula disejajarkan dengan *voyurisme, exhibisionisme, sadisme, masochisme, pedopilia, brestilia, homoseksual, fetisisme, frotteurisme, dan lain sebagainya.*

Terminologi simpel tentang homoseksual adalah perilaku atau orientasi seksual sejenis. Menurut jenisnya homoseksual dibagi menjadi dua kelompok, Gay dan Lesbi. Gay adalah orientasi seksual sesama pria. Sedangkan Lesbi adalah orientasi seksual sesama wanita. Perilaku homoseksual merupakan manifestasi "pola preferensi pasangan erotik" yang tidak pernah merasakan bangkitan erotik oleh pasangan berbeda jenis kelamin. Semua minat afeksi atau perasaan dan genital (daerah erotik) tertuju pada pasangan sejenis kelamin. Perilaku macam ini biasa disebut dengan istilah "homoseksual overt" atau eksklusif. Pelakunya sadar benar akan nafsu homoseksualnya dan tidak berusaha menutupinya. Namun ada pula prilaku homoseksual yang tidak didasari dengan mentalitas dan impuls homoseksual, inilah yang dalam istilah psikologi disebut sebagai pseudo-homoseksual.

Sementara itu, di antara homoseksual eksklusif dan heteroseks eksklusif terdapat kadar homoseksual dan heteroseksual yang berbeda. Artinya, seorang heteroseksual sejati hanya akan tertarik pada lawan jenis. Namun ada pula heteroseksual yang tertarik pada sesama jenis. Hanya saja kadar ketertarikannya relatif kecil sehingga tidak tampak dipermukaan. Seorang wanita heteroseks misalnya bisa saja menyukai wanita bertubuh seksi. Atau pria heteroseks yang terangsang oleh pria yang berbadan kekar. Namun harus digarisbawahi jika ketertarikan terhadap sesama jenis itu yang lebih dominan, maka seseorang tersebut sudah dikategorikan sebagai homoseks.

Untuk mengukur skala ketertarikan seksual antar manusia normal dan homoseks, maka bisa digunakan skala Kisey, yakni skala orientasi seksual itu bergradasi sebagai berikut: 0 = heteroseksual eksklusif. 1 = heteroseksual lebih menonjol (predominan) atau biasa disebut dengan heteroseksual kadang-kadang. 2 = heteroseksual predominan lebih dari kadang-kadang. 3 = heteroseksual dan homoseksual seimbang (biseksual). 4 = homoseksual predominan lebih dari kadang-kadang. 5 = heteroseksual predominan, heteroseksual cuma kadang-kadang. 6 =

homoseksual eksklusif.

Dari skala tersebut dapat dikonklusikan bahwa homoseksual dan heteroseksual mempunyai beragam bentuk. Bahkan dalam relasi seksual tersebut juga dikenal kategori biseksual. Biseks sejati adalah orientasi seksual dengan sesama dan lawan jenis. Namun hal tersebut cenderung sulit dijumpai. Yang biasa ditemui adalah seorang biseks yang tertarik gaya kelaki-lakian seorang wanita dan menyukai gaya kewanitaan dari seorang pria yang sesuai dengan wanita idamannya. Terdapat pula pria biseks yang cenderung homoseks, tetapi juga tertarik pada wanita yang memiliki sifat kelaki-lakian yang dimiliki oleh pria tipenya.

Dalam berhubungan seksual, seorang homoseksual juga tidak menutup kemungkinan melakukannya dengan yang tidak sejenis karena terdorong oleh perasaan kasihan atau mungkin sebagai ekspresi rasa terima kasih. Namun ini hanya kasuistik. Dalam kajian psikiatri, terdapat kategori pasangan homoseksual, yaitu "*homoseksual egosintonik*" (sinkron dengan egonya) dan "*egodistonik*" (tidak sinkron dengan egonya). Seorang homoseks *egosintonik* adalah homoseks yang merasa tidak terganggu oleh orientasi seksualnya, tidak ada konflik bawah sadar yang ditimbulkan, serta tidak ada desakan, dorongan atau keinginan untuk mengubah orientasi seksualnya. Sehingga wajar jika kaum "homoseksual egosintonik" mampu mencapai status pendidikan, pekerjaan dan ekonomi yang relatif tinggi dibanding kaum "*homoseksual egodistonik.*" Sebab karakter pribadi kalangan homoseksual egosintonik cenderung lebih fleksibel, mandiri dan tegas dengan kehidupannya.[2] Sementara kalangan "*homoseks egodistonik*" merasa selalu terganggu akibat timbulnya konflik psikis. Dorongan homoseksual yang dialaminya, justru menyebabkan kalangan ini tidak disukai, cemas oleh nasibnya dan sedih dengan keadaanya. Konflik psikis internal individu ini akan menimbulkan perasaan bersalah, malu, bahkan depresi.

Memang, bagi kebanyakan orang, kaum homoseks memang masih misteri. Hanya orang tertentu yang mempu menembus batas-batas kehidupan dan aktivitas mereka. Sulitnya mengetahui komunitas dan tingkah laku kaum homoseks ini, dikarenakan oleh tipisnya perbedaan antara figur homoseks dengan manusia normal (*heteroseksual*). Dalam berpakaian misalnya, mereka tampak dengan pria atau wanita normal. Bahkan terkadang tampil lebih *perfect* ketimbang manusia normal. Tidak sedikit penulis jumpai Gay yang berbadan kekar dan macho. Demikian pula Lesbi yang bertubuh seksi laiknya bintang film atau superstar. Jadi, pola hidup kesehartian mereka memang hampir sama dengan manusia normal.[3]

Pada dasarnya, yang membedakan kaum homoseksual dengan manusia normal hanya terletak pada orientasi seksual. Memang ada perbedaan tipis dalam hal penampilan dibanding manusia normal. Perbedaan *performance* tersebut biasa disebut oleh kalangan homoseksual dengan istilah sandi, yakni sebuah ekspresi berupa gerakan khusus atau aksesori yang mampu memahamkan sesama jenisnya (*homoseksual*). Adapun aksesoari yang

---

[2] Merujuk hasil penelitian besar dari dr. Stephanus Kurniadi Budijanto dan Prof. Dr. Arif Budijanto yang mengkaji banyak tentang persoalan perilaku homoseksual di Indonesia.

[3] Hasil wawancara dengan salah satu Gay (homoseksual) di kota Semarang yang berinisial KML. Mengenai semua data serta identitas pribadi narasumber ada pada penulis.

biasa digunakan adalah anting yang dipasang di telinga sebelah kanan. Ada pula sapu tangan yang menjulur keluar di saku belakang, dengan tujuan supaya bisa dilihat oleh kaumnya. Mereka kadang terkesan *klimis* (rapi, *red*) dalam berpakaian. Bahkan tidak jarang dari mereka yang gemar mengenakan pakaian ketat untuk memamerkan lekuk tubuh mereka supaya kelihatan macho atau seksi.

Adapun gaya bicara mereka cenderung feminin, dan aksesori yang dikenakan cenderung ramai. Akan tetapi patut dipahami bersama bahwa prilaku tersebut tidak bisa mengeneralisir bahwa semua orang yang mengenakan aksesori tersebut adalah homoseks. Karena ada juga Gay atau Lesbi yang memang sengaja tidak menggunakan aksesori atau ciri apapun karena memang tidak mau diketahui orang lain.[4]

Faktor Penyebab Homoseksual

Pada dasarnya, ada empat variabel penting yang memiliki probabilitas sebagai penyebab homoseksual. *Pertama*, faktor biologis, terdapat kelainan genetik. *Kedua*, faktor psikodinamik, yakni adanya masa lalu kelam yang menjadi gangguan bagi perkembangan psikoseksual saat masa anak-anak. *Ketiga*, faktor sosiokultural, yakni adanya adat istiadat yang sengaja member–lakukan homoseksual sebagai salah satu aktivitas sakral yang menjadi karakter budaya masyarakat tersebut. *Keempat*, faktor lingkungan, situasi dan kondisi lingkungan sekitar yang mendorong ke arah tindakan homoseksual.[5]

Aktivitas Homoseksual di Semarang

Kaum homoseksual di wilayah Semarang memang tergolong sedikit jika dibandingkan dengan Surabaya, Bandung atau Jakarta. Sehingga wajar jika kemudian minim pula aktivitas yang direalisasikan. Hubungan seksual bagi kalangan homoseks di wilayah Semarang lebih banyak dikomersilkan lewat penawaran jasa seks homoseksual ketimbang pelaku harus mencari pasangan tetapnya. Transaksi tersebut biasa dilakukan di sekitar Simpang Lima, Semarang. Ada juga yang dilakukan di lobi-lobi hotel, di Mall atau supermarket, atau bahkan di jalanan. Bahkan tidak sedikit dari mereka yang justru mengguna-kan keberadaan *Ciblek* sebagai media komunikasi untuk transaksi dan mendapatkan harga yang sesuai.

Yang menarik, dunia Kampus di Sekitar Semarang, terkadang, menjadi salah satu tempat mangkal dan aktivitas mereka untuk berinteraksi satu sama lain. Dalam realitas kehidupan kampus, kelompok homoseksual memang didominasi oleh mahasiswa, tapi ada pula di antara mereka yang menjabat sebagai dosen, karyawan atau lainnya. Namun patut digaris bawahi, bahwa tidak semua kampus yang ada di Semarang menjadi "lahan penyemaian" kehidupan homoseksual, alias hanya kampus tertentu dengan jumlahnya yang tidak signifikan.

Sebenarnya, jumlah keseluruhan kalangan "homoseksual aktif" di wilayah Semarang hanya mencapai angka puluhan, tidak sampai ratusan. Angka tersebut

---

[4] Hasil observasi langsung penulis di beberapa tempat mangkal Gay di seputar Semarang. Dalam langkah observasi ini, penulis sesekali sengaja minta pertolongan salah satu Gay untuk menunjukkan bukti terkait kode dan ciri homoseks tersebut.

[5] Wawancara nonverbal dengan Irwan Hidayat, dari Pusat Kajian Gender dan Seksualitas di Universitas Indonesia dan Pusat Kajian Gender dan Seksualitas di Universitas Airlangga.

tergolong relatif kecil untuk disematkan pada suatu komunitas. Dan hanya kalangan tertentu saja yang mampu menembus barikade pertahanan mereka. Sebab perilaku homoseksual di Semarang masih bersembunyi-sembunyi. Berbeda dengan kota besar lain seperti Surabaya, Bandung atau Jakarta yang cenderung lebih vulgar dan terbuka untuk dipublikasikan. Di Semarang sendiri, ada sekitar tujuh tempat khusus yang dijadikan lokasi mangkal, janjian dan transaksi.[6] Sementara untuk lingkup Indonesia, setidaknya ada 221 tempat pertemuan kaum Gay dari 53 kota di seluruh Indonesia.[7] Sementara untuk aktivitas, tempat pertemuan dan komunitas kaum lesbi di Semarang, sangat sulit dilacak. Sehingga penulis tidak memperoleh data konkret darinya. Selain itu, komunitas homoseksual Semarang tergolong sangat jarang berkonsolidasi atau sebatas berkumpul bareng untuk mengadakan *sex ceremony* bersama.

Distingsi perilaku kaum homoseksual Semarang terbagi menjadi dua kategori, yakni karena benar-benar berorientasi pada kepuasan seksual dan lainnya adalah karena orientasi *financial*. Nah uniknya, kalangan homoseksual aktif yang berorientasi pada persoalan finansial ternyata tidak akan bertahan lama. Sebab *partner* atau tamu homoseks mereka sangat terbatas untuk kalangan tertentu. Realitas market homoseks yang semacam itu kemudian memaksa mereka memutar otak untuk memperoleh pendapatan yang lebih proporsional. Sehingga pada titik kejenuhan tertentu, mereka berubah menjadi sosok Waria.

Namun patut dipahami bersama bahwa waria kategori ini, tidak bisa disamakan dengan waria sejati. Sebagaimana terminologi kolektif tentang waria, bahwa waria adalah seoarang laki-laki yang memiliki orientasi seksual sejenis dikarenakan sifat dan karakternya yang kewanita-wanitaan. Namun berbeda dengan kategori homoseksual dengan tujuan financial, mereka sengaja merias diri sebagai sosok wanita hanya untuk menggaet para pria hidung belang yang membutuhkan jasa Waria (yang notabene laki-laki) dengan destinasi keuangan. Dalam konteks ini, jenis waria ini sama sekali tidak dipengaruhi oleh sisi psikologis seorang waria yang berhati perempuan.

Fenomena transformasi peran dari Gay sejati menjadi Waria tersebut merupakan hal wajar jika ditilik dari sisi psikologis. Sebab jika dilacak ciri dan karakter seorang homoseksual, ternyata tidak beda jauh dengan karakter waria. Misalnya, ciri dominan gay itu tertarik pada aktivitas yang biasa dikerjakan wanita.[8] Selain itu, dalam tubuh Gay terdapat ketidakseimbangan jumlah hormon. Kadar hormon kewanitaan cenderung lebih dominan ketimbang hormon laki-laki. Sehingga hal tersebut termanifestasikan secara kasat mata ke dalam perilaku dan sikap keseharian seorang homoseksual. Sehingga tidak sedikit penulis temukan waria yang

---

[6] Tempat tersebut di antaranya adalah Simpang Lima, Kampung Kali, Johar, Pemuda, Kalibanteng dan dua lainnya adalah hotel berkelas di Semarang. Interaksi mereka dengan komunitas prostitusi memang cukup intens. Adapun tempat tersebut hanya untuk janjian. Sementara untuk komunitas domisili homoseks banyak terdapat di sekitar Simpang Lima. Mengenai acara bareng homo,banyak dilakukan di tempat yang sulit diperkirakan di wilayah Semarang.

[7] Hasil penelitian Intisari

[8] Hasil komunikasi nonverbal dengan Anna Kurniawati Husada, alumnus FISIP universitas Airlangga yang meneliti tentang kehidupan kaum Gay di Surabaya.

beroperasi di Semarang yang mengawali karirnya sebagai seorang Gay.

Dalam profesi dan kodrat yang seperti itu, mereka juga mengenal kehidupan cinta. Bahkan rasa cemburu yang mereka rasakan justru —menurut mereka— melebihi seorang heteroseks normal. Seperti halnya percintaan manusia hetreoseks, kaum homoseks ini juga mengisi cintanya dengan segala perjuangan dan pengor banan yang luar biasa. Bahkan jika dalam posisi tertentu, cemburu yang berlebih misalnya, mereka tidak segan-segan untuk membunuh pasangannya yang berselingkuh. Kaum homoseks ini cenderung mudah naik darah ketika tersinggung oleh sekelumit persoalan. Sehingga *sadisme* terdakang menjadi warna tersediri sekaligus pilihan alternatif bagi seorang homo dalam menyelesasikan permasalahan cintanya. Tindakan sadis tersebut dilakukan sebagai ekspresi cinta sejati yang terpendam dalam.

Sementara untuk lembaga atau keorganisasian, kaum homoseksual di Semarang belum memiliki organisasi atau media khusus untuk menampungnya. Aktivitas mereka lebih banyak tergolong aksi bawah tanah (*underground*) dan bersifat sangat individual. Mereka justru merasa tetap *enjoy* meski dalam posisi yang serba terjepit. Bahkan belum tampak satupun upaya dari komunitas homoseks Semarang untuk menyuarakan aspirasi dan pendapatnya guna memperoleh pengakuan yang lebih layak dari pemerintah seperti halnya yang terjadi di Belanda, Austria dan Amerika.

Pandangan Masyarakat tentang Homoseksual

Sebagai konsekuensi logis dari sedikitnya jumlah kaum homoseks di wilayah Semarang, maka sedikit pula frekuensi bunuh diri yang dilakukan oleh kalangan homoseks. Hal tersebut juga dikarenakan oleh sederhananya pola hidup di wilayah Semarang jika dibanding dengan Jakarta dan Surabaya yang sarat dengan kohesi sosial yang cukup tinggi. Ditinjau dari kultur keberagamaannya, masyarakat Semarang disinyalir masih kuat cara pandang relegiusitasnya. Sehingga tidak sedikit dari mereka yang menilai miring terhadap perilaku homoseksual tersebut.

Pandangan masyarakat tentang aktivitas homoseksual adalah[9]; *pertama,* Homoseksual adalah tindakan yang menentang hukum alam. Perspektif ini memang lebih dipengaruhi oleh pertimbangan nilai dan norma budaya bangsa. Hal ini bertolak belakang dengan argumentasi dari APA (*American Psychological Association*) yang menyatakan bahwa orientasi seksual sejenis adalah hal wajar bahkan alami. *Kedua,* Homoseksual itu dosa. Argumentasi ini banyak terpengaruh oleh paradigma keagamaan. *Ketiga,* Homoseksual merupakan perilaku menyimpang yang menjijikan. Penilaian ini memang cenderung subjektif. Sebab tidak semua orang merasa bahwa hubungan seksual sesama jenis adalah hal menjijikkan, sebab ada yang justru beranggapan sebaliknya, bahwa homoseks adalah hal yang indah, menyenangkan dan penuh pesona gairah

---

[9] Konklusi ini penulis rumuskan setelah berdiskusi dengan beberapa mahasiswa di sekitar Semarang. Sengaja penulis memilih mahasiswa sebagai *sharing partner* dikarenakan oleh tingginya daya kritis mahasiswa dalam memahami fenomena dan gejolak sosial. Selain itu, mahasiswa merupakan kalangan remaja yang memiliki gejolak seksualitas tinggi sehingga pandangan subjektivitasnya penulis rasa cukup representatif untuk menjawab tentang pandangan tentang aktivitas homoseksual.

seksual.

Sisi Keagamaan Kaum Homoseksual

Kaum homoseks adalah manusia biasa yang juga memerlukan pemenuhan kebutuhan spiritual. Sebab kebutuhan spiritual merupakan hal mendasar yang harus dipenuhi untuk mengisi ruang-ruang kosong otak manusa yang tidak mampu memahami kekuatan di luar dirinya. Mereka membutuhkan ketenangan diri dalam menghadapi persoalan hidupnya yang semakin pelik. Sehingga tidak jarang dari yang berusaha konsisten untuk menjalankan tugas dan kewajiban ibadahnya sesuai dengan agama dan kepercayaan yang dianut.

Mereka tidak begitu memikirkan bahwa hampir semua ajaran agama melarang bahkan mengutuk tindakan ini. Namun mereka terbentur dengan kebutuhan. Dalam orintasi seksual misalnya, jika seorang Gay dinikahkan dengan perempuan, maka akan terjadi siksaan batin yang sangat luar biasa dalam jiwa dan pikirannya. Demikian pula sebaliknya, seorang Lesbi akan mengalami tekanan mental atau depresi jika diwajibkan atas dia untuk menikah dengan seorang laki-laki. Karena itu mereka tetap berusaha memenuhi kebutuhan seksualitasnya dengan sejenis, sembari tetap menjalankan kewajiban dan norma agama yang membelenggunya.

Ada fenomena menarik di sekitar Semarang ini, yakni terdapat beberapa kalangan Gay yang kebetulan beragama Islam. ada di antara mereka yang justru telah berhasil menjalankan ibadah Haji di tanah Suci Makkah. Dari mereka pun banyak yang tetap konsisten menjalankan ibadah Sholat, puasa, kebaktian di gereja-gereja di setiap minggunya, berziarah ke Vihara dan lain sebagainya. Bahkan untuk kalangan Gay yang berorientasi pada sisi finansial yang berubah menjadi waria, ada yang mengaku secara eksplisit kepada penulis bahwa sebelum berangkat berоperasi, mereka tidak penah meninggalkan kewajban ibadahnya. Meskipun demikian, banyak pula dari kalangan homoseksual yang justru merasa benci dan acuh terhadap agama.

Tapi bagaimanapun juga, harus kita sadari bersama bahwa perbedaan merupakan *sunnatullah* dan hukum alam yang harus kita sikapi secara proporsional. Sehingga menjadi keliru jika kemudian ada argumentasi yang menjustifikasikan homoseksual sebagai perilaku menyimpang dikarenakan berbeda dengan *social habitual* pada umumnya. Perbedaan itu wajar. Dalam orientasi seksual, manusia ada yang mengacu pada heteroseksual, ada pula yang biseksual, homosek-sual, bahkan transeksual. Semua itu adalah bagian dari kehendak alam di mana manusia tidak mampu mengelak dari sabdanya. Karena itu, pelecehan serta diskriminasi terhadap kalangan homoseksual ini harus segera dihentikan. Sebab terlalu banyak ketidakadilan dan dosa kolektif yang kita perbuat ketika mensikapi komunitas homoseksual dalam masyarakat kita. Kaum homoseksual membutuhkan keadilan. Selama komunitas tersebut tidak mengganggu ketertiban dan kepentingan publik, maka tidak ada alasan bagi kita bersama untuk merusak dan menginjak-injak kehidupan mereka. [*j*]

FENOMENA HOMOSEKSUAL PERSPEKTIF *CULTURAL STUDIES*



Oleh Siti Nur Maunah

Penulis adalah Pemimpin Umum LPM Justisia Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang.

Berbicara tentang homoseksualitas adalah berbicara tentang riak-riak dalam sejarah manusia ribuan tahun silam yang selalu bergejolak hingga detik ini. Riak yang selalu mempersandingkan antara keabsahan moralitas-norma-agama-psikologi-sosial dengan perilaku sekelompok orang yang dinilai menyimpang dari tata aturan yang berlaku.

Wacana itu mengalami "pasang surut" yang berbeda-beda tergantung pada struktur sosio-kultural masyarakat pada satu waktu dan tempat tertentu serta perkembangan pola pikir manusia. Pada suatu ketika, homoseksual menjadi perilaku yang dapat dikatakan normal. Masyarakat Yunani Kuno misalnya menganggap perilaku homoseksual sebagai hal yang ideal dan bahkan dilembagakan.

Pelembagaan hubungan homoseksual itu terdiri atas tiga tahapan bagi laki-laki; tahapan pertama ketika usia muda untuk memiliki kawan laki-laki, baik yang sebaya maupun lebih tua, yang menjadi kawan setia dalam belajar. Tahapan kedua, ketika menginjak usia dewasa menikah dengan wanita dan memiliki keturunan. Selanjutnya, pada usia tua diatur untuk mempunyai "sahabat muda" lagi. Beberapa filsuf terkemuka seperti Plato dan Sokrates juga memiliki pasangan laki-laki muda yang menjadi pendampingnya.

Pada waktu dan tempat yang lain, homoseksual adalah perbuatan yang dianggap sebagai penyimpangan dan termasuk dalam kategori dosa. Romawi dikenal sebagai kerajaan yang mengharamkan perbuatan homoseksual dan mengatur pengharamannya melalui undang-undang. Bahkan tidak jarang digunakan sebagai alat politis untuk merusak reputasi seseorang yang ingin dijatuhkan. Hal itu semakin kuat dengan pemelukan agama Kristen yang memang memiliki pandangan "seks puritan".[1]

[1] Dalam bahasa Vern L. Bullough, sebagaimana dikutip Dede Oetomo, disebut sebagai *seks-negative*, yaitu perilaku seksual yang hanya ditujukan sebagai fungsi reproduksi manusia di dalam satu ikatan pernikahan resmi yang disahkan oleh gereja. Sementara seks yang ditujukan untuk hal-hal lain, termasuk di antaranya seks yang hanya dimaksudkan sebagai variasi dalam pelampiasan hasrat biologis-seksual merupakan sebuah penyimpangan yang penuh dosa. Lih. Dede Oetomo, *Memberi Suara pada yang Bisu*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, Cet II, 2003, hal. 9.

Pandangan tersebut menjadi pandangan yang dianut dengan taat oleh peradaban Barat. Sikap negatif menjadi suatu sikap bersama dalam melihat dan memperlakukan fenomena homoseksual yang terjadi di sekeliling mereka. Perlakuan yang buruk terhadap kaum ini terjadi sedemikian rupa seperti perlakuan buruk yang ditimpakan kepada golongan kulit hitam.

Perubahan sikap mulai terjadi pada abad ke-19 seiring dengan perkembangan akal budi manusia dan ilmu pengetahuan khususnya bidang kedokteran, psikologi dan psikiatri. Dengan mencoba menggugat otoritas dogma-dogma agama yang menghegemoni kehidupan termasuk di dalamnya menggugat pandangan agama terhadap persoalan homoseksualitas. Akibatnya, status homoseksual turun dari kategori dosa menjadi kategori penyakit gangguan jiwa. Dan hukuman yang harus dijalani kaum homoseks berkurang, dari tindakan-tindakan kejam yang bahkan berujung pada pembunuhan karena dianggap sebagai pendosa menjadi upaya-upaya untuk menyembuhkan homoseksual karena dianggap sebagai penyakit yang penderitanya patut dikasihani.

Keadaan itu berlangsung terus sampai para psikiater yang tergabung dalam *American Psychiatric Association* mencabut homoseksualitas dari kelompok dan diagnosis gangguan jiwa pada tahun 1974.[2] Dalam rentang waktu tersebut, kaum homo menjadi kelompok yang termarginalkan dengan perlakuan-perlakuan diskriminatif yang memasung hak-hak asasi mereka sebagai manusia. Baru akhir-akhir ini, setelah melalui kegigihan perjuangan dan penguatan-penguatan dalam komunitasnya, perlakuan terhadap mereka menjadi lebih baik. Bahkan, ada perkembangan yang cukup menggembirakan bagi kalangan yang pada paruh 70-an disebut "queer" itu dengan disahkannya UU perkawinan homoseksual di beberapa negara.[3]

Lalu, bagaimana halnya dengan Indonesia?

Homoseksual di Indonesia

Ada temuan menarik yang dikemukakan oleh Dede Oetomo[4] mengenai homoseksual dalam lintasan sejarah di Indonesia. Dede memetakan budaya Indonesia yang terkait dengan fenomena homoseksual itu berdasarkan rentang masa

---

[2] Para psikiater mengelompokkan homoseksualitas dalam dua kategori, homoseksualitas yang ego-sintonik dan homoseksualitas yang ego-distonik. Pada kategori jenis pertama, homoseksual tidak mengganggu kesehatan jiwa kaum homoseksual. Mereka dapat beraktifitas sebagaimana biasanya karena pada dasarnya jiwa mereka tidak sakit, sehingga tidak perlu disembuhkan. Hanya pada kategori kedua, dimana homoseksualitas mengganggu kesehatan jiwa orangnya, karena tekanan psikologis keluarga dan lingkungan serta tidak adanya penerimaan terhadap kondisi diri, sehingga menjadi penyakit yang perlu disembuhkan.. Hal ini tertuang dalam Pedoman Penggolongan dan Diagnosis Jiwa (PPDGJ) II, yang diterbitkan oleh Direktorat Kesehatan Jiwa Departemen Kesehatan RI 1983.

[3] Pengesahan perkawinan homoseksual menjadi puncak perjuangan mewujudkan kesetaraan bagi kalangan homoseks. Selama ini, Undang-undang perkawinan hanya dimonopoli oleh pengesahan institusi perkawinan yang merupakan pasangan dari jenis kelamin yang berbeda. Kamboja adalah negara pertama yang mensyahkan lembaga perkawinan bagi pasangan sejenis. Disusul dengan Belanda pada bulan September 2000 setelah melalui perdebatan sengit di parlemen. Negara yang telah mengesyahkan perkawinan sejenis ini adalah Amerika Serikat, Australia, Perancis.

[4] Adalah seorang doktor dalam bidang linguistik dan studi Asia Tenggara di Cornell University (1984) dan menjadi orang Indonesia yang berani memproklamirkan homoseksualitasnya kepada publik dan aktif melakukan gerakan-gerakan pembebasan kaum gay. Salah seorang pendiri dan aktivis Lambda Indonesia, organisasi gay pertama di Indonesia serta pendiri yayasan/majalah GAYa NUSANTARA (terbit sejak 1987).

menjadi dua bagian besar; sebelum dan sesudah kemerdekaan. Sebelum kemerdekaan, disebutnya sebagai "budaya Nusantara" yang mengacu pada budaya-budaya asli (tradisional) yang ada di wilayah Indonesia. Sedangkan pasca-kemerdekaan disebutnya sebagai "budaya Indonesia Modern" yang merupakan bentukan antara "budaya nusantara" dan "budaya barat/internasional" yang masuk.[5]



Suami-istri Kaum Homoseksual di Thailand

Dalam temuannya itu Dede menyebutkan bahwa "budaya-budaya nusantara" tidak hanya memandang positif terhadap fenomena homoseksualitas dan perbuatan homoseks dalam budaya asli masyarakat di berbagai wilayah. Namun juga sangat kaya akan pengakuan –yang jarang disadari– pelembagaannya dalam struktur sosial budaya masyarakat.

Dengan kata lain, semua "budaya nusantara" pernah melembagakan homoseksualitas melalui berbagai motif, berbagai pengaturan dan berbagai cara, yang diuraikan dengan lima tipologi pola.[6] *Pertama*, pengakuan adanya hubungan homoseksual dalam masyarakat. Diindikasikan dengan dua hal, adanya istilah-istilah yang lazim dipakai untuk menyebut fenomena tersebut seperti penggunaan istilah *induk-jawi* dan *anak jawi* di Minangkabau, istilah *mairil* di pondok pesantren, *laq-dalaq* di masyarakat Madura tradisional, istilah *sadat* di Aceh.

Indikasi selanjutnya diperoleh melalui laporan dari sarjana Barat yang meneliti Indonesia, seperti C. Snouck Hurgronje yang melaporkan adanya hubungan homoseksual antara *uleelabang* di Aceh yang menyukai budak remaja putra dari Nias. Atau laporan dari Julius Jacobs, yang menceritakan adanya

---

[5] Dede Oetomo, *ibid*, hal.14 dst. Hemat penulis, Dede melakukan simplifikasi dalam pemetaan ini. Penggunaan periodesasi pra dan pasca-kemerdekaan sebagai garis pembatas menjadi tanda tanya besar karena sebagaimana tercatat sejarah, budaya Barat telah masuk dan berinfiltrasi dengan budaya Indonesia sejak abad ke-16 melalui timbal balik perdagangan, penjajahan maupun permulaan penyebaran agama Kristen. Sementara basis agama Kristen dan Islam yang juga dijadikan sebagai salah satu faktor pembentuk reaksi negatif terhadap homoseksual sendiri telah masuk di Indonesia sejak abad ke-14. Lih. Muhammad Syamsu As, *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*, Jakarta: Lentera, 1996. Agaknya, kajian yang lebih mendalam mengenai bentangan waktu ini diperlukan untuk perbandingan yang komprehensif. Namun demikian, pemetaan ini cukup berhasil dalam memberikan gambaran-gambaran awal untuk memahami fenomena homoseksual dalam lintasan sejarah di Indonesia.

[6] Tipologi ini digunakan untuk memudahkan klasifikasi dari serpihan-serpihan budaya yang tercecer pada masyarakat di Indonesia berdasarkan kesamaan bentuk. Dede Oetomo, Homoseksualitas di Indonesia, ad. *Prisma*, Jakarta: LP3ES, No. 7, 1991.

perilaku homoseksual antar laki-laki dan antar-perempuan di Bali menjelang akhir abad 19.

Kedua, dalam rangka pencarian kesaktian atau untuk mempertahankan sakralitas. Dalam berbagai kasus, disebutkan bahwa seseorang yang ingin mencari ilmu kesaktian tidak diperbolehkan melakukan hu–bungan dengan lawan jenisnya karena hal itu dapat menggagalkan niatnya. Oleh karenanya perilaku homoseksual dijadikan sebagai jalan lain untuk menyalurkan dorongan seksual dari pencari kesaktian. Hal ini dapat dijumpai seperti pada fenomena *warok*[7]*-gemblak*[8] di Ponorogo Jawa Timur.

Ketiga, jabatan sakral yang hanya boleh disandang orang homoseks. Di beberapa daerah di Nusantara, jabatan itu hanya diberikan kepada orang yang berperilaku homoseksual atau memang dipersyaratkan untuk menjadi homoseks. Jabatan sakral itu berupa perantara dengan dunia arwah (dikenal dengan berbagai sebutan; *basir,* pada suku Dayak Ngaju, *shaman* dan *tadu mburake* pada suku Toraja Pamona) penjaga *arajang,* senjata pusaka istana kerajaan dan mengatur semua upacara sakral (dikenal dengan istilah *bissu*[9]).

Keempat, homoseksual menjadi bagian ritus inisiasi dalam rangka melengkapi dualisme kosmologis dua unsur yang saling berbeda dan dibedakan. Antara laki-perempuan, barat-timur, siang-malam, hitam-putih. Alasan lainnya adalah dalam rangka pencapaian maskulinitas para remaja putra melalui inseminasi laki-laki yang lebih dewasa.

Dan *kelima,* pelembagaan homoseksualitas dalam seni pertunjukan. Tari *bedhaya* dan pertunjukan *ludruk* di Jawa, tari *gandrung* di Banyuwangi dan Bali Barat, pertunjukan *sandhur* di Madura, tari *sadati* di Aceh, pertunjukan *lenong* di masyarakat Betawi, tari *masri* di Makassar menjadi bukti nyata adanya praktik homoseksual dalam seni yang hidup subur di tengah masyarakat kala itu.

Fakta di atas merupakan realitas historis yang bahkan sampai hari ini beberapa di antaranya masih dapat dijumpai dalam struktur budaya masyarakat Indonesia.[10] Bahkan Benedict Anderson menyatakan keterkejutannya ketika mengamati realitas masyarakat Indonesia yang ternyata cukup bisa menerima fenomena homo-

---

[7] *Warok* adalah orang yang mencari dan atau memiliki kesaktian tinggi. Sebagian besar terdiri atas laki-laki. Namun tercatat pula, meskipun sedikit, warok perempuan yang memelihara hubungan khusus dengan *gemblak* perempuan. Tradisi ini hanya digunakan ketika warok ingin mencari, menambah dan memelihara kesaktian yang dimilikinya. Ketika sedang tidak berada dalam tujuan itu, seorang warok dapat memiliki istri dan keturunan.

[8] *Gemblak* digunakan sebagai istilah untuk remaja yang diperlakukan sebagai pengganti pasangan lawan jenis untuk memenuhi hasrat seksual sang warok. Hubungan *warok-gemblak* ini terjalin berdasarkan kontrak antara sang *warok* dengan orang tua anak laki-laki yang hendak dijadikan *gemblak.* Tidak semua anak laki-laki (atau perempuan bagi warok perempuan) dipilih menjadi *gemblak,* hanya mereka yang tampan (atau cantik), memiliki tekstur tubuh ideal dan menarik hati *warok.* Oleh karenanya, terkadang merupakan satu kebanggaan tersendiri bagi keluarga ketika anaknya terpilih sebagai *gemblak* meskipun sang anak tidak menerima. Di samping itu, juga karena faktor pemberian harta benda yang cukup melimpah dari warok selama anaknya mendampingi *warok* untuk mencari kesaktian.

[9] *Bissu* adalah pendeta agama Bugis kuno pra-Islam yang menduduki jabatan spiritual tertinggi dan menjadi penasehat raja dan menjaga benda pusaka keramat yang amat penting. Ia konon merupakan bagian dari dewa-dewa langit yang turun menjelma sebagai manusia untuk menghubungkan manusia (biasa) dengan Dewata. Lih. dalam Srinthil, Jakarta: Kajian Perempuan Desantara, 2003, hal 6 dst.

[10] Tradisi *bissu,* misalnya, masih hidup sampai sekarang di daerah di Sigeri Bugis Sulawesi Selatan. Tetapi keadaannya sekarang terdesak dengan perkembangan zaman, terutama karena semakin kuatnya pengaruh Islam yang menganggap mereka sebagai penganut berhala dan perilaku seksualitas mereka yang dianggap menyalahi kodrat. *Ibid,* hal 10. Tradisi yang lain juga bernasib hampir serupa.

seksual dalam realitas sehari-hari, bahkan lebih baik dibandingkan keadaan di dunia Barat waktu itu.[11]

Dalam fase selanjutnya –yang disebut Dede Oetomo sebagai "budaya Indonesia Modern"– pandangan dan sikap masyarakat mulai mengalami pergeseran yang cukup tajam terutama pada kalangan menengah ke atas dan golongan intelektual. Sementara pada kalangan menengah ke bawah relatif bisa lebih menerima. Pergeseran ini berupa penolakan terhadap homoseksual, pengharaman dan penegasan praktiknya dalam kehidupan sehari-hari.

Beberapa faktor yang ditengarai menjadi pemantik pergeseran penerimaan masyarakat terhadap homoseksual dalam "budaya nusantara" dan "budaya Indonesia Modern". *Pertama*, transformasi tradisi intelektual Indonesia modern berakar dari dunia Barat dan kemudian —disadari atau tidak— mengadopsi nilai-nilai homofobia[12] dari dunia Barat "pra-pencerahan" sebagaimana disebutkan di awal tulisan. Meskipun dalam perjalanannya, terjadi perubahan cukup drastis dalam masyarakat Barat berkat gerakan-gerakan militan yang intensif dilakukan kaum homoseksual untuk memperjuangkan haknya dan menuntut tidak adanya diskriminasi bagi mereka pasca-peristiwa Stonewall.[13] Namun yang terjadi di Indonesia justru kebalikannya.

Konstruksi sosial yang menempatkan kaum homo sebagai epidemi telah lama mengendap di alam bawah sadar masyarakat. Tak heran bila sebesar apapun prestasi dan sumbangan sebagian dari mereka bagi kemajuan peradaban tak kunjung mengubah stigma buruk (imagologi) yang sudah dilekatkan pada kaum homoseksual di seluruh dunia.[14] Konstribusi mereka acap dikesampingkan karena homofobia (kekhawatiran berlebihan terhadap kaum gay dan lesbian) terlanjur berakar dalam masyarakat. Sebagai contoh, kekhawatiran tentang perilaku homoseksual sebagai penyebar HIV/AIDS terbukti cukup efektif untuk menjaga jarak dengan kelompok ini. Meskipun sesungguhnya, penyebaran penyakit yang sampai sekarang belum diketemukan

---

[11] Benedict Anderson, *Dari Tjentini sampai GAYa NUSANTARA*, sebuah kata pengantar untuk buku Dede Oetomo, *Memberi Suara pada yang Bisu*, hal x.

[12] Sikap, perasaan dan tindakan anti homoseksualitas.

[13] Stonewall adalah nama sebuah bar khusus bagi gay-lesbian di kawasan Greenwich Village New York tahun 60-an. Pada waktu itu, kaum homoseksual mengalami perlakuan yang sangat diskriminatif dan tindakan represif yang membabi buta dari polisi Kota New York. Pada mulanya, mereka cenderung diam dan lebih memilih lari untuk menyelamatkan diri dari razia petugas. Hingga akhirnya, pada suatu malam di akhir Juni tahun 1969, terjadi aksi perlawanan dengan melakukan penyekapan terhadap polisi di dalam bar tersebut dan membakarnya. Peristiwa tersebut diperingati oleh semua gerakan gay-lesbian di seluruh dunia sebagai *gay liberation*. Lih. Nuraini Juliastuti dalam NewsLetter Kunci, No. 5 April 2000.

[14] Sebagian kecil dari mereka antara lain Raja Iskandar Zulkarnaen dan Julius Caesar, filsuf Yunani klasik Plato dan Aristoteles, Boden Powell (bapak kepanduan internasional), Michelangelo dan Leonardo da Vinci (pelukis), John Maynard Keynes (ekonomi neo-klasik), Michael Foucalt (posmodermis), Elton John (penyanyi), Gianni Versace (perancang mode). Sedangkan sastrawan internasional yang tergolong dalam komunitas ini antara lain Oscar Wilde, Virginia Wolf, Walt Wiltman, dan Nokolia Gogol. J Sumardianta, *Menepis Prasangka Buruk Homofobia*, Kompas, 2 November 2001.

[15] Memang, HIV untuk pertama kali ditemukan dan direspons oleh kalangan gay —homoseks lelaki— di San Fransisco, Los Angeles dan New York pada tahun 80-an. Akan tetapi dalam penelitian selanjutnya diketemukan fakta bahwa risiko tinggi untuk tertular AIDS bukan berdasarkan kelompok/komunitasnya (kalangan homoseksual) tapi lebih berdasar pada perilaku seksual masing-masing individu.

obatnya itu juga terjadi pada pasangan heteroseksual.[15]

Terlebih lagi, ditambah dengan yang *kedua*, pengaruh dari institusi agama besar yang mengharamkan praktik homoseksual. Kristen dan Islam mengutuk homoseksualitas dan perbuatan homoseks dengan tegas. Satu hal yang kerap mengiringi dan menjadi keyakinan sebagian kalangan adalah bahwa ada dosa kutukan yang dilimpahkan Tuhan jika seseorang melakukan tindakan bersetubuh dengan sesama jenis. Jika pada masa dahulu kala, terdapat kisah pemusnahan kaum Nabi Luth, yaitu kaum Sodom dan kaum Gomorah, sementara pada kekeliruan sekarang, disebutkan bahwa dosa kutukan itu bermetamorfosis dalam bentuk yang lain, yaitu bencana HIV/AIDS.

Tradisi Mairil di Pondok Pesantren

Salah satu fenomena yang barangkali tidak pernah terlintas dalam benak kita adalah praktik homoseksual yang terjadi di kalangan pondok pesantren. Biasa disebut dengan mairil. Fenomena ini dapat dibilang mengejutkan karena tumbuh dan berkembang di lingkungan yang kerap disebut sebagai "kawah candradimuka" untuk menggodok dan membekali santri dalam penguasaan ajaran agama.

Namun ada sedikit hal yang membedakan tradisi mairil di pondok pesantren ini dengan perilaku homoseksual di "dunia luar". Dalam penelitian kecil penulis di beberapa pondok pesantren, praktik mairil yang dilakukan di pondok pesantren "hanya" sebatas pada pengungkapan perasaan kasih dari santri senior pada santri yunior berupa pendampingan dalam proses hidup sehari-hari di pondok dan dalam hal pelajaran. Menjadi semacam hubungan kakak-adik yang terikat karena "kesamaan nasib" berada jauh dari orang tua dan kecocokan pribadi.[16]

Sebagian besar, hubungan itu tidak berlanjut pada hubungan persebadanan melalui anal seks (seks melalui dubur) karena hal tersebut termasuk dalam perilaku yang dikutuk Tuhan. Meskipun sesekali, dalam menyalurkan hasrat seksualnya, mereka menggunakan medium lain.[17]

Sikap dari kyai, pengasuh pondok pesantren dan asyarakat cukup beragam. Ada yang terang-terangan menolak dan menegasikan tradisi itu berkembang di pondok pesantrennya. Ada pula yang menjawab diplomatis; fenomena itu memang kerap didengar tapi tidak pernah menemukan sendiri praktiknya di kalangan santri di pesantrennya. Namun yang jelas, praktik itu menjadi semacam "rahasia umum" yang acap dianggap angin lalu.

Padahal, jika mengacu pada term homoseksualitas sebagaimana yang dikemukakan psikiater, yaitu sebagai *bentuk rasa tertarik secara perasaan (kasih sayang, hubungan emosional) dan/ atau secara erotik baik secara predominan (lebih menonjol) maupun ekslusif (semata-mata) terhadap orang yang berjenis kelamin sama, dengan atau tanpa hubungan fisik (jasmaniah)*,[18]

---

[16] Wawancara non-formal dengan sejumlah santri dari beberapa pondok pesantren.

[17] Kisah tentang kaum Nabi Luth yang dimusnahkan Allah karena praktik *liwaath* (anal seks sesama jenis) amat membekas dalam memori otak kaum Islam, lih. Fathur Rahman AR, *Kisah-Kisah Nyata dalam Al-Qur'an*, Surabaya: Apollo, hal. 97 dst. Karenanya mereka mencari cara lain untuk pemenuhan hasrat seksualnya. Dikenal dengan istilah *sempet*.

[18] *Pedomaan Penggolongan dan Diagnosis Gangguan Jiwa di Indonesia*, Jakarta: Direktorat Kesehatan Jiwa, Direktorat Jenderal Pelayanan Medik, Departemen Kesehatan RI, 1985.

maka tradisi mairil —meskipun tanpa hubungan seksual fisik— sudah termasuk dalam kategori homoseksual.

Di sinilah, tampaknya ada perbedaan konsepsional dan operasional tentang definisi homoseksual. Apa yang dianggap bukan sebagai "homoseksual" justru sebenarnya termasuk di sana. Dan parahnya, kerancuan ini dikembangkan secara membabi buta sehingga term homoseksual terdengar begitu menyeramkan.

*****

Terlepas dari perdebatan-perdebatan di atas, saya tidak ingin terjebak dalam pembahasan yang mengarah pada unsur legal-formal homoseksual dalam hukum positif ataupun hukum agama, karena terus terang saya bukan bagian dari komunitas tersebut. Disamping itu, mengubah hukum yang berlaku tidak serta merta mengubah perilaku dan orientasi seksual seseorang sebagaimana kekhawatiran sebagian besar masyarakat bahwa ketika perilaku homoseksual dilegalkan maka praktiknya akan semakin meluas. Kekhawatiran tersebut terlalu berlebihan, karena pada dasarnya orientasi seksual adalah hasil bawaan lahir dan berkembang sejak dini dalam diri seseorang, meminjam bahasa Hajjah Kanang "La pattentui ancaji calabai taue puang Allah", bahwa yang menentukan kami menjadi banci adalah Allah.[19]

Meskipun demikian, setidaknya kita harus memberikan ruang dalam kehidupan sosial-budaya kepada mereka, kaum homoseksual itu, untuk hidup sebagaimana layaknya manusia di tengah manusia-manusia lainnya.

Ruang dalam pikiran kita yang mengakui dan menghormati keberadaannya sebagai bagian tak terpisahkan dari ummat manusia. Konsekuensi logisnya adalah perombakan paradigma "oposisi biner" yang selama ini mengunci otak kita ke dalam sublimasi dua kutub yang saling berlawanan; jika tidak hitam maka putih, jika tidak perempuan maka laki-laki. Paradigma yang menegasikan tempat bagi munculnya suatu "antara" yang sebenarnya merupakan realitas empiris dalam struktur masyarakat. Ruang dalam tindakan kita yang benar-benar dapat menerima dan memahami keberadaan mereka sebagai bagian dari sesama diri kita sendiri, bukan bagian dari "makhluk asing" yang mesti diawasi gerak-geriknya dengan penuh tatapan kecurigaan dan merendahkan.

Disadari ataupun tidak, perlakuan diskriminatif dalam masyarakat akan semakin menambah penderitaan kaum homoseksual dan membuatnya menjadi semakin terasing. Akibatnya, banyak kaum homoseksual yang menderita masalah kejiwaan, kecanduan alkohol, dan menunjukkan perilaku seksual yang sangat menggoda. Dalam pengelompokan data, kaum homoseksual menduduki peringkat tertinggi dalam kasus bunuh diri. Kemungkinan sekali bahwa kaum homoseksual lebih menderita akibat perlakuan sosial masyarakat terhadap mereka atas dasar orientasi seksual mereka.

Di Indonesia, tempat ikatan keluarga, khususnya hubungan anak-orangtua masih kuat, dan perkawinan merupakan keharusan alamiah, antipati terhadap kaum homo tak jarang justru menghancurkan kehidupan anak muda gay. Kaum homoseks juga menderita karena diskriminasi dan ancaman kelompok sosial, politik dan

---

[19] Sebagaimana dikatakan Hajjah Kanang dalam *Menggugat Maskulinitas dan Feminitas*, Srinthil, hal. 8.

keagamaan yang membenci mereka.

Sebagai contoh, diskriminasi yang dilakukan terhadap *bissu* di Sulawesi Selatan. Operasi *mappatoba* yang dilakukan pada masa DI-TII pada 60-an hingga 80-an berhasil menumpas aktivitas *bissu* pada masa kepemimpinan Sanro Saeke. Sebagian besar dari mereka dibunuh atau dipaksa menjadi laki-laki dan sedikit menyisakan *bissu* yang berhasil menyelamatkan diri.

Fenomena merebaknya kaum homoseksual yang berprofesi sebagai pelacur misalnya, merupakan mata rantai yang saling terhubung. Pada beberapa kaum homoseksual yang kurang beruntung, penolakan dan diskriminasi diterima mulai dari keluarga, masyarakat, LSM maupun negara yang menganggap mereka sebagai orang yang sakit sehingga harus dijauhi. Termasuk juga berimbas di lapangan pekerjaan.[20]

Aksi intimidasi, teror dan penganiayaan lainnya justru dilakukakan oleh sekelompok massa. Di Yogyakarta, dalam tiga bulan tercatat kekerasan yang dilakukan massa tersebut sedikitnya sudah tujuh kali terjadi.

Puncaknya, aksi kekerasan terhadap komunitas marginal itu dilakukan di Wisma Hastorenggo, Kaliurang, Sleman saat mereka yang tergabung dalam komunitas Kerlap-Kerlip Lampu Kedaton sedang menggelar forum penyuluhan HIV/AIDS yang diikuti 350-an peserta dari kalangan gay, waria dan remaja jalanan. Akibat penyerbuan tersebut, puluhan peserta dan panitia luka berat dan kehilangan barang milik mereka.

Peluluhlantakan perhelatan kaum *hombreng*[21] dan peristiwa-peristiwa serupa lainnya itu merupakan preseden buruk bagi kehidupan. Seharusnya, hal itu tak perlu terjadi. Empati sangat diperlukan sebagai salah satu jalan alternatif untuk memutus mata rantai yang menyisakan kegetiran panjang, bukan hanya bagi kaum homoseksual, namun juga terhadap sejarah peradaban kemanusiaan. Maukah kita? Atau sampai kapan kita akan membiarkan fenomena ini terus berulang dan menyaksikan "saudara" kita bergulat dalam alur tak bertepi itu, sendirian?[*j*]

---

[20] Endah Sulistyowati, Waria: Eksistensi dalam Pasungan, ad. *Srinthil*, hal. 58 dst. Hingga saat ini, jarang sekali ditemukan lapangan pekerjaan yang resmi terbuka untuk kalangan homoseksual (kecuali homoseksual yang tidak menampakkan identitas homoseksualitasnya). Dede Utomo saja, yang merupakan lulusan dari Cornell University Amerika menghadapi penolakan dari dua universitas di Jawa Timur untuk melanjutkan karier sebagai dosen. Padahal, pada tahun tersebut, seorang Indonesia yang mengantongi ijazah doktoral dari Universitas Amerika kelas utama tidak akan menemui kesulitan berarti untuk mengembangkan diri.

[21] Nama lain untuk menyebut komunitas homoseksual.

AGAMA DAN PROBLEM HOMOSEKSUAL



Sumanto al-Qurtuby
Redaktur Eksekutif LPM Justisia Fakultas Syari"ah

Belum lama ini, kita dihebohkan dengan kasus pernikahan massal kaum homo di Amerika. Seperti diketahui, Walikota San Fransisco, Gavin Newsom telah menikahkan tidak kurang dari 3000 pasangan sejenis, gay dan lesbian secara legal (baca, mendapat surat nikah) hanya dalam waktu seminggu. Pernikahan itu terjadi setelah walikota Gavin Newsom melawan hukurn negara bagian California yang melarang pernikahan sejenis. Newsom bahkan merasa perlu mengajukan gugatan pada California karena melarang kota itu rnenikahkan pasangan sejenis. Walikota—yang homoseksual itu—menilai larangan negara bagian itu tidak sah dan tidak bisa diterapkan. Dengan dilegalkannya perkawinan sejenis ini, maka kalimat "pengantin wanita dan pria" yang tertuang dalam undang-undang perkawinan sebelurnnya diubah menjadi "suami/istri dan suami/istri" (*Jawa Pos, 22/2/2004*)

Tindakan Walikota yang "kontroversial" ini kontan saja menimbulkan debat publik, dan segera memunculkan reaksi berbagai kalangan. Ada yang rnenangaapi dengan suka-cita karena dianggap sebagai bentuk penghormatan terhadap *human dignity* yang sangat fundamental: seksualitas. Tetapi tidak sedikit yang menolak keras karena berpandangan pernikahan sejenis telah melanguar hukurn yang berlaku. Bagi kalangan agamawan penolakan itu lebih didasarkan pada argumen babwa pernikahan sejenis bertentangan dengan *etika/moralitas* dan doktrin-doktrin keagamaan Yang mengejutkan, penolakan itu juga datang dan Barney Frank, anggota Kongres yang dikenal sebagai gay karena menganggap putusan Newsom itu telab memecah belah masyarakat.

Buntut dari peristiwa ini, San Fransisco (dalarn hal ini Gavin Newsom) dilaporkan oleh Negara bagian California ke pengadilan dan meminta kasus perkawinan sejenis itu diserahkan ke Mahkamah Agung untuk diputuskan secara yuridis. Dalil yang dipakai California dalam mengajukan gugatannya menitikberatkan pada tiga seksi pengaturan perkawinan California yang mendefinisikan perkawinan hanya untuk laki-laki dan perempuan. Sementara Walikota Gavin Newsorn—meskipun dikecam Presiden George Bush dan Gubernur California Arnold Schwarzenegger serta dikucilkan oleh publik masyarakat—mengaku sudah siap menanggung resiko terburuk yang dia terima sebagai dampak legalisasi pernikahan sejenis di San Francisco—sebuah kota yang dikenal sebagai pusat gerakan kaum

gay seluruh dunia sejak I 970-an.

Di kota San Francisco ini, sudah bertahun-tahun kaurn homoseks mengekspresikan kebebasan optimal, meski tanpa perlindungan hukum formal. Hampir di seluruh sudut kota terdapat bar-bar dan kafe-kafe untuk homoseks. Sejumlah distrik kaum homoseks yang terkenal misalnya di Castro Street, Polk Street dan Folsom Street. Pada setiap distrik itu bertebaran puluhan kafe, bar dan bathhouse untuk kaum homoseks, yang mempertontonkan adegan-adegan eksperimental seksual kaum homoseks. Mungkin atas pertimbangan bahwa kaum hornoseks sudah menjadi bagian dari San Pransisco inilah, \Valikota Newsom kemudian "meresmikan" aktivitas seksual dalam sebuah hukum legal—sebuah kebijakan yang kemudian menuai banyak kecaman.



karnaval kaum homoseksula Belanda

Nasib kaum homoseks memang selalu sial. Kendati orientasi seksual yang "lain" sudah ada sejak terbentuknya komunitas awal manusia itu sendiri, hingga sekarang keberadaan mereka—gay & Iesbian— masih sulit ditoleransi masyarakat. Pun di negara paling maju. Di AS misalnya, mereka masih sering didiskreditkan dan dianiaya. Merek a sering diancan oleh orang-orang bersenjata pisau dan pemukul bisbol. Beberapa orang yang keluar dari bar gay atau melintas di kawasan homoseks menjadi sasaran para penyerang. Kejadian ini tidak hanya terjadi di Washington, California atau San Francisco saja tetapi juga di kota-kota kecil lain. Karena itu, begitu Walikota Newsom melegalkan perkawinan homo, segera mendapat kritikan luas dan masyarakat.

Kecaman terhadap kaum homo dan pelarangan perkawinan sejenis itu sesungguhnya bukan hal baru dalam sejarah peradaban manusia. Sudah ribuan tahun lalu, fenomena semacam ini pernah mengemuka dan selalu berujung pada pengharaman terhadap perkawinan homo karena dianggap tidak lazim, penyakit sosial (epidemi), menyalahi kodrat/fitrah manusia, memuakkan dan bahkan kaum homo dipandang sebagai "sekutu" setan.

Karena itulah, agama, dimanapun sepanjang yang sava ketahui, tidak mernbolehkan (baca, mengharamkan) perkawinan sejenis ini. Pelarangan negara lewat penguasa sebagai pemegang otoritas politik di hampir semua negara di dunia ini tidak lepas dari "narasi besar" agama yang mengharamkan perkawinan sejenis ini.

Dengan kata lain, pelarangan oleh

negara itu karena adanya "spirit" agama yang tidak mengabsahkan perkawinan homo. Mungkin hanya Belanda yang melegalkan karena di sana ada perkampungan khusus kaum gay yang dibolehkan melakukan aktivitas kehidupan dengan pasangannva layaknya "manusia lumrah" lain. Tetapi di sini pun bukan berarti kaum homo sudah bisa diterima secara *equal* dengan kaum hetero terutama dari aspek keagamaan, melain–kan pemberian suaka kepada kaum gay yang kemudian diatur oleh hukum adat setempat itu lebih didasarkan pada "karitas" pemerintah lokal atas eksistensi kaum gay. Meski demikian, Belanda jauh lebih baik ketimbang negara lain yang sama sekali tidak memberi ruang kepada komunitas ini.

Karena keharaman homoseksual dianggap sebagai sesuatu yang *given* dan Tuhan yang tercantum dalam "teks suci", maka setiap upaya melakukan perlawanan terhadap teks homo ini seperti menabrak batu karang. Lantaran mengandung dan mengundang resiko tinggi, inilah sehingga sangat sedikit para pemikir agama (kaum intelektual & agamawan) yang mempunyai nyali untuk membongkar teks-teks skriptural yang diskriminatif itu. Di antara yang sedikit itu adalah John Shelby Spong, pemikir liberal Kristen. Ia berani bersuara lantang menentang segala bentuk diskriminasi. Pensiunan Uskup Episkopal di Newark, New Jersey-USA ini memandang tindakan permusuhan terhadap homoseksual sama jahatnya dengan tribalisme, perang perbudakan, segregasi status kelas dan kriminalitas kemanusiaan lain. Gereja, dalam pandangan Spong, harus merangkul semua realitas kemanusiaan: terang dan gelap, kebaikan dan kejahatan, Kristus dan anti-Kristus, laki-laki dan perempuan, homoseksual dan heteroseksual….. Bishop


Dok Tempo

Spong, yang menulis puluhan buku ini, al, yang paling menghebohkan adalah *Why Cristianity Must Change or Die*, akhirna dipecat dari Gereja pada Pebruari 2000 setelah mengabdi selarna 24 tahun, hanya karena bersuara kritis terhadap Gereja dan doktrin-doktrin Kekristenan.

Sebagaimana Kristen, agama Islam juga tidak me mberi ruang secuilpun terhadap fenomena homo. Landasan teologis yang dipakai para ulama untuk menghukum kaum homo adalah kisah populer Nabi Luuth yang mengutuk kaumnya karena melakukan praktek homoseksual. Kisah pilu ini terdapat dalam Q.S. An-Naml/27: 54-58. Saya sendiri belum tahu secara pasti apakah kisah Luth itu historis atau fiktif, "history" atau hanya sekadar "story" saja. Tetapi jika melihat kajian-kajian yang bertumpu pada "Bible

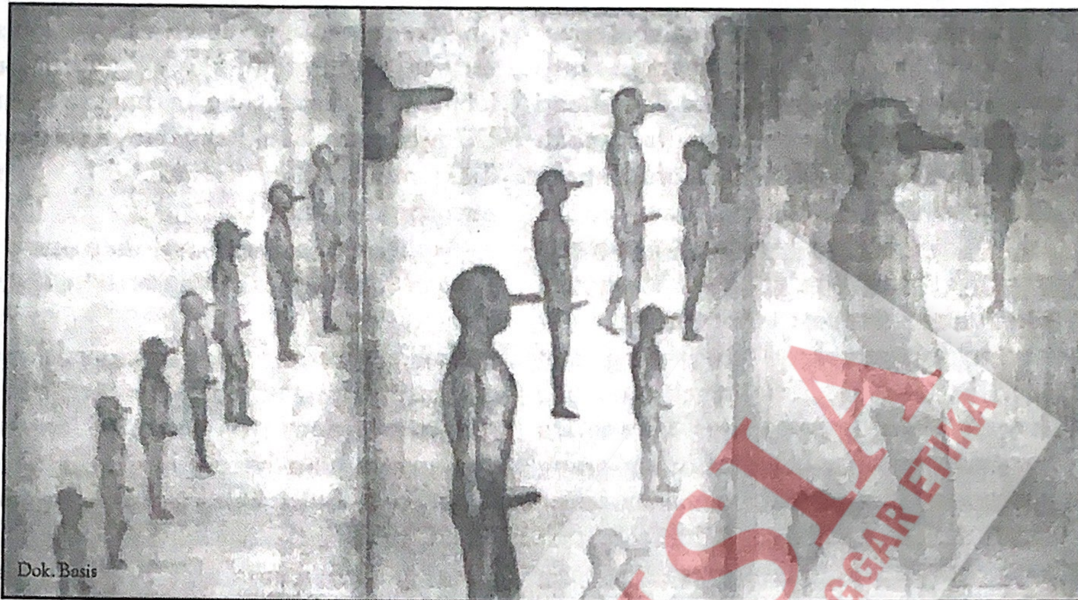
Criticism" yang dilakukan para intelektual mazhab GTU (*Graduate Theological Union*) Berkeley, USA seperti Norman Gottwald dan Robert Coote, kisah Luth (Lot) masuk kategori "mitos yang disejarahkan" dan bukannya "sejarah yang dimitoskan". Komentar ini bisa dibaca dalam karya besar mereka, al, *The Hebrew Bible* dan *The First History of Bible*.

Saya tidak ingin berpolemik tentang status keabsahan cerita Luth di atas. Andaikan bahwa kisah Luth itu "historis" maka pertanyaan berikutnya adalah: apakah homoseksualitas merupakan unsur utama atau sekadar komplemen saja. Jangan-jangan kisah pengkutukan dan eksekusi atas kaum homo itu sekadar "alibi" saja untuk menutupi "fakta yang sebenarnva terjadi" pada saat itu, misalnya fakta pembelotan atau pembangkangan dalam pengertian agama maupun politik terhadap Luth. Ini seperti kisah persetruan mantan Perdana Menteri Mahatir Muhammad dengan Anwar Ibrahim di Malaysia: sebuah kisah pertandingan politik yang dibungkus dengan isu sodomi. Lepas dari akar-akar sosiologis ini, yang jelas, dalam teks Alqur'an surat An-Naml di atas disebutkan bahwa tindakan homoseksual (*musahaqah*) sama kejinya dengan perzinahan.

Tetapi uniknya, meskipun terminologi homo–seksual sudah dikenal sejak ratusan tahun silam sebelum Muhammad ditahbiskan menjadi "Nabi" bagi umat Islam, sepanjang yang saya ketahui, tidak ada padanan istilah atau ideom untuk gay dan lesbian dalam teks-teks keislaman klasik. Yang ada hanyalah kata "*khunsa*" yang sebetulnya lebih tepat bermakna "waria" (bencong). Karena tidak ditemukan istilah sepadan, maka setiap pembicaraan mengenai gay-lesbian dalam perspektif fiqih, selalu dimasukkan dalam pembahasan mengenai "*khunsa*" atau waria ini. Padahal masalah gay-lesbian jelas jauh berbeda dengan persoalan waria. Karena kekurangan referensi teks-teks skriptural ini, maka pembahasan mengenai gay-lesbian sering tidak akurat.

Meski begitu, dengan berpijak pada teks skriptural Alqur'an tentang Luth di atas, para ulama fiqih tetap menghukumi perkawinan sejenis gay-lesbian sebagai "haram". Secara umum, argumen yang mereka bangun atas status kehara–man perkawinan sejenis ini pada dasarnya bentumpu pada empat alasan mendasar, yakni 1) homoseksual dipandang menyalahi fitrah/kodrat manusia, 2) menyalahi tujuan pernikahan, yakni untuk memelihara keturunan, 3) perbuatan homoseksual termasuk kategori "penyimpangan" seks (abnormal), dan 4) homoseksual adalah perbuatan yang keji (*fahisyah*).

Saya ingin mendialogkan beberapa alasan umum para ulama Fiqih ini. *Pertama*, soal menyalahi fitrah atau kodrat manusia. Dasar bahwa gay dan lesbian adalah "menyalahi" kodrat kemanusiaan adalah alasan yang "ganjil" sebab fitrah Tuhan bukanlah laki-laki atau perempuan saja. Gay, lesbian dan waria juga bagian dari fitrah atau kodrat kemanusiaan itu. Saya rasa tidak ada kaum gay atau lesbian yang menghendaki untuk jadi "gay" atau "lesbian". Dengan kata lain, status seksual mereka sebagai seorang gay atau lesbian juga merupakan "anugerah" Tuhan (baca, bagian dari kodrat dan fitrah Tuhan) meskipun tentu saja tetap ada faktor lingkungan, sosiologi dan psikologi. Karena itu atas dasar apa menganggap mereka "menyalahi" kodrat? Fenomena gay-lesbian bukanlah sebuah "kecelakaan sejarah" penciptaan manusia melainkan sesuatu



yang wajar, natural dan *given* adanya.

Pandangan yang menganggap homoseksualitas semata-mata sebagai sebuah gaya hidup yang ditentukan oleh lingkungan, tidak ada keterlibatan faktor genetik adalah pandangan yang keliru. Lingkungan memang mempunyai peran besar, akan tetapi faktor gen juga punya andil besar dalam penentuan orientasi seksual. Berbagai hasil riset terhadap kembar identik memperlihatkan akan hal ini. Dengan demikian, menyamakan homoseksual dengan wabah sosial tidaklah selalu beralasan. Sebab orientasi seksual sudah bisa terbentuk saat janin berusia empat bulan. Itulah sebabnya, kalangan gay (seperti disebutkan dalam *Glaad*, koran gay di Silicon Valley dan Bay Area, AS) menolak jika gay disebut sebagai "gaya hidup". Sebab kata "gaya hidup" mengacu pada sesuatu yang *casual* (tidak tetap) dan bisa diubah. Padahal, menjadi gay atau lesbian merupakan orientasi seksual yang mendasar, sama halnya dengan heteroseksual.

Kedua, logika perkawinan sejenis sebagai menyalahi tujuan pernikahan, yakni untuk memelihara keturunan juga perlu dikaji ulang. Pandangan bahwa konsep perkawinan adalah untuk memelihara keturunan adalah pandangan konvensional sekaligus "tradisional" yang terus bertahan hingga kini. Pandangan demikian bukanlah sesuatu yang "baku" sifatnya sebab seiring perkembangan sosial maka konsep tentang keluarga (dan perkawinan tentunya) juga mulai bergeser. Sekarang sudah rnulai dipertanyakan apakah perkawinan itu "sakralis" atau "hedonis"? Dengan begitu, pandangan mengenai perkawinan sebagai medium untuk memelihara keturunan sangatlah relatif. Ada banyak orang melakukan ikatan pernikahan hanya untuk "berbagi rasa", kasih-sayang, sementara anak bisa diperoleh dengan cara lain. Singapura adalah contoh negara dimana warganya kurang begitu mengabaikan tentang "keturunan" ini sehingga di negara ini kekurangan stok penduduk.

Ketiga, alasan bahwa homoseksual adalah sebuah "penyimpangan" seks juga

lemah dan tidak adil. Ini adalah cermin dan pandangan *inward looking*, yakni sebuah pandangan yang hanya diukur dari perspektif "kita" yang menilai bukan "mereka" yang dinilai. Ukuran--ukuran ideal dari sang penilai dijadikan sebagai tolok ukur untuk menentukan absah dan tidaknya "yang lain". Karena itu ketika kita yang heteroseksual ini melihat fenomena homoseksual yang "asing" dan aneh di mata kita, maka mereka langsung divonis "menyimpang" dan karena itu haram. Meminjam bahasa orang-orang penelitian sudut pandang demikian sering disebur "etik" sebagai imbangan dari perspcktif "emik", yakni perspektif yang dibangun dari logika masyarakat yang kita amati. Maka, jika kita menggunakan optik emik (dalam hal ini kaum homo sebagai cara pandang, kita tidak akan mengklaim homoseks sebagai aktifitas "menyimpang". Kita memandang homoseks sebagai "menyimpang" karena kita kebetulan kaum hetero, jangan-jangan kaum hetero ini juga dianggap "menyimpang" oleh saudara kita yang kebetulan homo.

Keempat, alasan bahwa praktek homoseksual sebagai perbuatan keji (*Fahisyah*) juga sangat menyakitkan (terutama dari perspekrif kaurn homo) dan diskriminatif. Pertanyaannya kemudian apakah definisi "keji" itu? Apa ukuran untuk menilai bahwa suatu perbuatan itu "keji"? Mengapa kita begitu mudah menghakimi perbuatan atau praktek-praktek tertentu yang kebetulan "menyalahi" *general rule?* Saya rasa sebuah ironi, jika teks-teks keislaman memandang praktek homo sebagai "keji" sementara—teks-teks klasik Islam—membolehkan sang suami memaksa istri melakukan hubungan seks dan jika istri menolak maka sang suami ini diijinkan untuk menghajar istrinya. Pelegalan praktek kekerasan rumah tangga seperti tertuang dalam fiqih klasik menurut saya lebih "keji" ketimbang perbuatan homo. Disinilah saya melihat adanya sejumlah diskriminasi dan ketidakadilan yang tertuang dalam teks-teks skriptural Islam.

Melihat akar permasalahan ini dan dengan melihat fenomena sosiologis gay-lesbian, maka saya ingin mengajukan usulan bahwa konstruksi keluarga yang dalam pandangan konvensional hanya terdiri atas dua jenis kelamin; laki-laki dan perempuan harus diperluas ruang lingkupnya. Bukankah menurut Sigmund Freud, pakar psikologi dan seks, manusia pada dasarnya adalah "biseks" yang berbeda hanyalah kadar (prosentase) seksualitasnya? Karena itu tidaklah aneh jika ada kaum perempuan yang menyukai kaumnya, demikian juga laki-laki yang jatuh *cintrong* dengan laki-laki. Teoti mutakhir juga mengatakan bahwa pada setiap jenis kelamin laki-laki atau perempuan juga mengandung potensi 'maskulinitas" dan "feminitas" sekaligus. Dan harap diingat, konsep perkawinan dalam suatu ikatan "sakral" bukan melulu untuk mereproduksi keturunan melainkan juga untuk mewujudkan keluarga *sakinah* (ketenteraman/kebahagiaan). Maka, dalam bingkai untuk mewujudkan keluarga *sakinah* ini seorang gay atau lesbian harus menikahi sesama jenis. Justru malapetaka yang terjadi jika kaum gay-lesbian dipaksa kawin dengan lain jenis.

Untuk mewujudkan gagasan perkawinan sejenis ini, maka paling tidak ada dua ha] yang harus ditempuh: pembongkaran di tingkat wacana keagamaan, yakni teks-teks skriptural (dalam konteks Islam: teks tafsir dan fiqih khususnya yang masih terkesan diskriminatif dan kemudian pembongkaran di tingkat struktur normatif

masyarakat yang masih bias dalam memandang pola relasi antar-manusia.

Di Indonesia memang belum ada konfrontasi masyarakat dengan gay-lesbian, tetapi ini mungkin lebih disebabkan karena sikap gay-lesbian yang cenderung *low profile* (untuk tidak menyebut mengalah) atas sikap sinis masyarakat. Selain itu, aktivitas gay-lesbian masih bersifat "*under-ground*" belum berani tampil terbuka ke panggung publik guna menyerukan eksistensi mereka. Hanya beberapa elite gay saja yang berani tampil lantang mengenai status ke-homo-an mereka. Meskipun fakta konfrontasi massif belum tampak, pemerintah sudah melakukan antisipasi atas perkembangan kaum homo ini. Lewat Kitab Undang-undang Hukurn Pidana (KUHP) yang baru, pemerintah melarang keras aktivitas homoseksual sebagaimana larangan terhadap *samenleven* ("kumpul kebo"). Ini menunjukkan belum ada "kesadaran jender" pada pemerintah kita.

Ide dasar melakukan pembongkaran terhadap teks skriptural diskriminatif maupun struktur normatif masyarakat yang bias ini didasarkan pada pertimbangan bahwa fenomena gay-lesbian ini adalah fenomena yang "wajar", dan secara sosiologis sudah menampakkan eksistensinya sejak ratusan tahun silam. Mereka bukanlah epidemi (penvakit sosial) yang harus dikutuk dan dimusnahkan, juga bukan penyakit psikologis yang harus "diobati" dengan menggunakan alat bantu psikoterapi. Sekali lagi, mereka—kaum homo & lesbian—adalah fenomena yang *natural* dan *given* (baca, rahmat Tuhan), bukan "konstruksi sosial". Dalam konteks tradisi lokal kita, kita mengenal seni reyog, sebuah tradisi kesenian yang merembes dari sejarah perpaduan antara pemberontakan politik dan potensi spiritual, yang diekspresikan dalam laku seksualitas "menyimpang". Tapi uniknva, baik pecinta maupun pembenci kesenian reyog ini sama-sama bersepakat, hubungan *warok-gemblak* (tokoh utama dalam seni reyog merupakan cermin telanjang tentang fakta homoseksualitas yang unik dalam tradisi Jawa.

Tradisi reyog ini, menurut Dedc Oetomo, aktivis gay Indonesia, tidak hanya terjadi di Ponorogo tetapi juga di Kediri, Madiun dan sekitarnya (*GcrbanG*, vol. 05, no. 02/1999). Dia juga menambahkan, fenomena dari orang-orang yang melakukan "seksualitas alternatif" semacam *warok-gemblok* ini juga terjadi di Sulawesi Selatan dalam apa yang kemudian disebut sebagai tradisi *bissu*. Dalam "tradisi" pesantren juga dikenal istilah "meril" di mana santri laki-laki melakukan fantasi seks dengan laki-laki. Beberapa fakta historis-sosiologis ini tentunya tidak bisa diabaikan begitu saja. Agama, apalagi Islam yang mengusung jargon "*rahmatan lil alamin*"—rahmat bagi sekalian alam ini harus memberi ruang kepada umat gay, lesbi atau waria untuk diposisikan secara *equal* dengan lainnya. Tuhan, saya yakin tidak hanya milik laki-laki dan perempuan saja tetapi juga "mereka" yang terpinggirkan di lorong-lorong sepi kebudayaan.[*j*]

ARTIKEL UTAMA

STATUS PERKAWINAN HOMOSEKSUAL PERSPEKTIF FIQH



Oleh Rohmadi, M.Ag,

Dosen Mata Kuliah Fiqh Munakahat Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang.

Perkawinan adalah perilaku makhluk ciptaan Tuhan Yang Maha Esa agar kehidupan di alam dunia berkembang biak. Perkawinan bukan saja terjadi di kalangan manusia, tetapi juga terjadi pada tumbuh-tumbuhan dan hewan, bahkan makhluk kelompok jin-pun melakukannya, demi mempertahankan habitatnya. Oleh karena itu, perkawinan merupakan salah satu *sunnatullah* (*nature law*) yang umum berlaku, baik pada manusia, hewan maupun tumbuh-tumbuhan. Seperti firman Allh dalam surat al-Dzariat : 49,

ومن كل شيئ خلقنازوجين لعلكم تذكرون

artinya: *"Dan segala sesuatu Kami jadikan berjodoh-jodohan, agar kamu sekalian mau berpikir"*. Dan dalam surat Yasin : 36, artinya : *"Maha suci Tuhan yang telah menciptakan segala sesuatu berpasang-pasangan semuanya, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka maupun dari apa yang tidak mereka ketahui"*.

Perkawinan adalah suatu cara yang dipilih oleh Allah sebagai jalan bagi manusia untuk beranak-pinak, berkembang-biak, dan untuk mempertahankan kelestarian hidupnya, setelah masing-masing pasangan siap melakukan peranannya secara positip dalam mewujudkan tujuan perkawinan. Sebagaimana Firman Allah surat al-Nisa : 1, artinya : *"Hai sekalian manusia, bertaqwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya, dan dari pada keduanya Allah memperkembang-biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak..."*.

Tuhan tidak mau menjadikan manusia itu seperti makhluk lainnya, yang hidup bebas mengikuti nalurinya (nafsunya), dan berhubungan antara jantan dan betinanya secara anarki yang tidak ada aturannya. Tetapi demi menjaga kehormatan dan martabat kemuliaan manusia, Allah mengadakan hukum sesuai dengan martabatnya. Oleh karena manusia adalah hewan yang berakal, maka perkawinan merupakan salah satu unsur budaya yang beraturan, sehingga hubungan antara laki-laki dan

perempuan diatur secara terhormat dalam bentuk perkawinan, yang mengikuti perkembangan budaya manusia dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam masyarakat sederhana, maka budaya perkawinannya juga sederhana, sempit, dan tertutup. Sedangkan dalam masyarakat modern (maju), maka budaya perkawinannya juga maju, luas dan terbuka.[1]

Budaya perkawinan dan aturannya yang berlaku pada suatu masyarakat atau pada suatu bangsa adalah tidak terlepas dari pengaruh budaya dan lingkungan di mana masyarakat itu berada serta pergaulan masyarakatnya. Perkawinan dipengauhi juga oleh pengetahuan, pengalaman, kepercayaan dan agama (keyakinan) yang dianut masyarakat tersebut. Seperti halnya aturan hukum perkawinan di Indonesia yang termuat dalam Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 adalah bukan saja dipengaruhi oleh adat dan budaya masyarakat setempat, tetapi juga dipengaruhi oleh ajaran agama Hindu, Budha, Kristen, Katolik, dan Islam, bahkan juga dipengaruhi oleh aliran kepercayaan dan budaya perkawinan Barat. Hal ini berakibat lain ladang lain belalang, lain lubuk lain pula ikannya, maka lain masyarakat lain pula aturan perkawinannya.[2]

Berdasarkan uraian di atas, menunjukkan bahwa perkawinan merupakan salah satu *sunnatullah* (*nature law*) yang umum berlaku pada semua makhluk Tuhan, baik manusia, tumbuh-tumbuhan maupun hewan, dan sebagai jalan untuk memenuhi tuntutan biologis yang sah yang diridlai Allah. Maksud dari perkawinan yang sah dan diridlai Allah adalah suatu perkawinan yang dilaksanakan menurut agama dan kepercayaannya masing-masing dan yang telah memenuhi syarat-syarat dan rukun-rukunnya.[3] Di antara rukun-rukun yang sangat krusial dalam perkawinan yang harus dipenuhi secara mutlak adalah perkawinan tersebut dilakukan oleh kedua calon mempelai yang berbeda jenis kelamin, yaitu antara pria (زوج)dan wanita(زوجه). Di samping itu juga adanya wali nikah, dua orang saksi dan ijab qabul. Apabila sebuah perkawinan yang tidak terpenuhi syarat dan rukunnya, maka perkawinan tersebut tidak sah.[4]

Dengan kemajuan teknologi dan kebudayaan manusia sekarang ini (masyarakat modern) yang menuntut issu adanya kebebasan dan kemerdekaan seluas-luasnya, terutama dalam masalah perkawinan. Maka di dunia Barat timbul permasalahan baru, yaitu mengenai diperbolehkannya perkawinan sesama jenis kelamin (homoseksual) oleh sebagian negara Barat, di antaranya Belanda, Perancis dan lain-lain. Adanya ketentuan tersebut dimungkinkan akan masuk wilayah Indonesia, yang mereka (kelompok *gay*) akan menuntut untuk diperbolehkannya perkawinan sesama jenis tersebut.

Permasalahan yang timbul adalah

---

[1] Hilman Hadikusuma, Hukum Perkawinan Indonesia, Menurut Perundangan Hukum Adat, dan Hukum Agama , (Bandung : Mandar Maju, 1990), hlm. 1.

[2] Ibid.

[3] Untuk lebih jelasnya lihat pasal 2 ayat 1 Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 jo. Pasal 4 Kompilasi Hukum Islam. Kedua peraturan perundang-undangan tersebut adalah mengadopsi ketentuan-ketentuan hukum dalam fiqh munakahat.

[4] 'Abdurrahman al-Jaziry, Kitab al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'a, (Kairo : Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, t.th.), IV, 118.

bagaimana status perkawinan homoseksual dalam perspektif fiqh. Oleh karena itu, penulis akan mengkritisi permasalahan tersebut antara pendapat yang pro dan kontra dengan uraian di bawah ini.

Pengertian Perkawinan Homoseksual

Perkawinan homoseksual adalah suatu perkawinan yang dilakukan oleh sesama jenis kelamin. Adakalanya dilakukan oleh laki-laki dengan laki-laki atau perempuan dengan perempuan.[5] Menurut kesepakatan seluruh ulama' mazhab jenis perkawinan tersebut adalah tidak diperbolehkan (haram hukumnya), karena sesungguhnya homoseksual itu merupakan perbuatan keji dan termasuk dosa besar. Bahkan tidak hanya agama Islam saja yang mengharamkan, tetapi juga agama-agama lain tidak memperbolehkan jenis perkawinan tersebut. Oleh karena itu, Allah telah mengecam perilaku homoseksual dengan siksaan yang maksimal. Sebagaimana tindakan hukuman yang telah ditimpakan oleh Allah kepada kaum Nabi Luth As., dengan membalikkan bumi dan menghujaninya dengan batu, karena mereka telah keterlaluan menjalankan perilaku homoseksual sebagai balasan atas perbuatan mereka yang sangat menjijikkan

Sejarah dan Dasar Hukum Keharaman Perkawinan Homoseksual

Sejarah dari perilaku penyimpangan homoseksual menurut Muhammad 'Ali al-Sabuni dalam tafsirnya *Shafwah al-Tafasir* dijelaskan bahwa umat manusia yang pertama kali melakukan homoseksual (*sodomi*)[6] adalah kaum Nabi Luth As.[7] Hal ini terbukti dengan adanya kalimat (ماسبقكم) yang menunjukkan bahwa orang /kaum yang pertama kali melakukan homoseksual adalah kaum Nabi Luth.[8]

Jika kita melihat secara ekplisit dalam teks *nas* dapat diketahui bahwa perilaku homoseksual yang telah dilakukan oleh kaum Nabi Luth adalah dilakukan oleh kaum laki-laki normal (bukan *gay*) yang mereka lebih menyukai sesama jenisnya (sesama laki-laki) daripada lawan jenisnya (perempuan). Pernyataan ini ditunjukkan oleh ayat 81 Surat al-A'raf. Bahkan isteri Nabi Luth juga turut mendukung perilaku kaumnya yang melakukan homoseksual tersebut, sehingga mereka dan isteri Nabi Luth ikut dibinasakan oleh Allah dengan membalikkan bumi yang atas berada di bawah (terbalik) dan juga dihujani batu panas, sebagaimana yang telah digambarkan dalam surat al-A'raf dan surat Hud di bawah ini.

Allah telah menjelaskan dalam al-Qur'an agar umat-Nya menjauhi perilaku homoseksual. Seperti firman Allah dalam surat al-A'raf : 80-84 : Artinya :

"Dan (Kami juga telah mengutus) Luth (kepada kaumnya), (Ingatlah) tatkala dia berkata kepada mereka: Mengapa kamu mengerjakan perbuatan kotor itu, yang belum pernah dikerjakan oleh siapapun (di dunia ini) sebelummu ?.

---

[5] Abdul Azis Dahlan (ed),Ensiklopedi Hukum Islam, (Jakarta : PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1997), I., hlm. 493.

[6] Sodomi adalah melampiaskan nafsu seks laki-laki kepada sesama jenisnya melalui duburnya. Untuk lebih jelasnya, baca Muhammad 'Ali al-Sabuni, Shafwah al-Tafasir, (Beirut - Libanon : Dar al-Fikr, t.th.), I, hlm. 457. Kemudian bandingkan dengan Abi al-Fida ' Isma'il Ibn Kasir al-Qurasyi al-Damasyqi,Tafsir Ibnu Kasir, (Beirut–Libanon : Dar al-Fikr, 1407 H/1987 M), II, hlm. 231.

[7] Al-Sabuni, Ibid, dan Ibnu Kasir, ibid.

[8] Ibid,.

Sesungguhnya kamu mendatangi laki-laki untuk melepaskan nafsumu (kepada mereka), bukan kepada perempuan, bahkan kamu ini adalah kaum yang melampaui batas'.

Jawab kaumnya tidak lain hanya mengatakan : "Usirlah mereka (Luth dan pengikut-pengikutnya) dari kota ini, sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang berpura-pura mensucikan diri".

Kemudian Kami selamatkan dia dan pengikut-pengikutnya, kecuali isterinya; dia termasuk orang-orang yang tertinggal (dibinasakan).

Dan Kami turunkan kepada mereka hujan (batu) ; maka perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang berdosa itu".Kemudian Allah juga menjelaskan lagi dalam surat Hud : 77-82 : Artinya :

"Dan tatkala datang utusan-utusan Kami (para Malaikat) itu kepada Luth, dia merasa susah dan merasa sempit dadanya karena kedatangan mereka, dan dia berkata : `Ini adalah hari yang sangat sulit`.

Dan datanglah kaumnya dengan bergegas-gegas. Dan sejak dahulu mereka selalu melakukan perbuatan-perbuatan yang keji. Luth berkata : "Hai kaumku, inilah puteri-puteriku, mereka lebih suci bagimu, maka bertaqwalah kepada Allah dan janganlah kamu mencemarkan namaku terhadap tamuku ini. Tidak adakah di antaramu seorang yang berakal ?".

Mereka menjawab : "Sessungguhnya kamu telah tahu bahwa kami tidak mempunyai keinginan terhadap puteri-puterimu ; dan sesungguhnya kamu tentu mengetahui apa yang sebenarnya kami kehendaki".

Luth berkata : "Seandainya aku mempunyai kekuatan (untuk menolakmu atau jika aku dapat berlindung kepada keluarga yang kuat, tentu aku lakukan".

Para utusan (malaikat) berkata : "Hai Luth, sesungguhnya kami adalah utusan-utusan Tuhanmu, sekali-kali mereka tidak akan dapat menganggu kamu, sebab itu pergilah dengan membawa keluarga dan pengikut-pengikutmu di akhir malam dan janganlah ada seorangpun di antara kamu (sekalian) yang tertinggal kecuali isterimu. Sesungguhnya dia akan ditimpa azab yang menimpa mereka, karena sesungguhnya saat jatuhnya azab kepada mereka ialah di waktu subuh ; bukankah subuh itu sudah dekat ?".

Maka tatkala datang azab Kami, kami jadikan negeri kaum Luth itu yang di atas ke bawah (Kami balikkan), dan Kami hujani mereka dengan batu dari tanah yang terbakar dengan bertubi-tubi, yang diberi tanda oleh Tuhanmu dan siksaan itu tiadalah jauh dari orang-orang yang zalim".

Berdasarkan firman Allah yang terdapat dalam kedua surat tersebut di atas, jelaslah bahwa perilaku atau status perkawinan homoseksual adalah haram hukumnya untuk selama-lamanya. Karena menurut Ibnu Kasir, mereka (kaum laki-laki) tidak mau menikahi kaum perempuan, justru mereka melakukan perbuatan yang menjijikkan/keji (فاحشة) dengan mendatangi (melampiaskan) nafsu seksnya kepada sesama jenis. Dan pendapat Ibnu Kasir selanjutnya, bahwa perbuatan homoseksual tersebut tergolong terlalu berlebihan (وضع الشيء فى غير محله),yaitu menempatkan sesuatu (perkawinan) tidak pada tempat yang semestinya.[9]

Hal ini jika dilihat dari usul al-fiqh,

[9] Ibnu Kasir, Tafsir...op cit, hlm. 231.

maka penetapan hukumnya adalah termasuk *syar'u man qablana* (syari'at umat sebelum Islam). Dengan ketentuan bahwa apabila al-Qur'an dan atau al-Hadis telah menerangkan suatu hukum yang disyari'atkan oleh Allah kepada umat sebelum umat Islam, kemudian al-Qur'an dan atau al-Hadis menetapkan bahwa hukum tersebut diwajibkan atau diharamkan pula kepada umat Islam, sebagaimana diwajibkan atau diharamkan kepada mereka, maka tidak diperselisihkan lagi bahwa hukum tersebut adalah sebagai syari'at bagi kita dan sebagai hukum yang harus kita ikuti.[10]

Misalnya, Kewajiban berpuasa dan keharaman perkawinan homoseksual. Kewajiban berpuasa itu telah diwajibkan kepada umat yang terdahulu. Kemudian setelah datang agama Islam diwajibkan juga bagi umat Islam. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Baqarah : 183, artinya : "*Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan bagimu bertpuasa sebagaimana diwajibkannya bagi orang-orang sebelum kamu, agar kamu bertaqwa*". Demikian juga pengharaman perkawinan homoseksual yang telah dilakukan oleh kaum Nabi Luth, berlaku juga kepada umat Islam, karena hukum itu merupakan hukum Illahi yang telah disyari`atkan melalui para Rasul-Nya dan tidak ada dalil yang menasakhnya.

Atas dasar itulah menurut jumhur ulama', orang Islam yang melakukan perkawinan homoseksual haram hukumnya, sebagaimana pengharaman perilaku homoseksual kepada kaum Nabi Luth.

Bahkan Rasulullah juga telah menyuruh untuk membunuh pelaku homoseksual dan melaknatinya. Sebagaimana sabda Rasulullah yang diriwaytkan dari Ikrimah dari Ibnu 'Abbas ra. :

عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال:من وجد تموه يعمل عمل قوم
لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به

Artinya : Diriwayatkan dari Ikrimah dari Ibnu 'Abbas, bahwasannya Rasulullah SAW, bersabda : "Barang siapa yang kalian temui telah menjalankan perbuatan kaum Luth (homoseksual), maka bunuhlah kedua pelakunya"[11].

Ahmad Ibnu Hanbal juga meriwayatkan sabda Rasulullah :

لعن الله من عمل قوم لوط
لعن الله من عمل قوم لوط
لعن الله من عمل قوم لوط

Artinya : "Allah melaknati orang-orang yang melakukan perbuatan kaum Luth" [12]. (3 X).

Berdasarkan uraian ayat-ayat dan hadis-hadis di atas, kiranya pertanyaan mengapa perilaku homoseksual diharamkan ?, setidaknya telah terjawab. Akan tetapi, bagi kelompok *gay* yang benar-benar mereka sejak kecil (bawaan) tergolong kaum banci (*khuntsa musykil*), tentunya masih dipertanyakan tingkat keharaman-

[10] Baca selengkapnya mengenai dasar hukum tersebut dalam Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman,Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami , (Bandung : al-Ma'arif, 1886), hlm. 114. Dan lihat juga Sobhi Mahmassani, Filsafat Hukum Dalam Islam, alih bahasa Ahmad Sudjono, (Bandung : al-Ma'arif, 1981), hlm. 142.

[11] Lihat Abu Dawud, Sunan Abu Dawud, (Beirut : Dar al-Fikr, t.th.), I, hlm. 28., al-Tirmizi, Sunan al-Tirmizi, (Beirut : Dar al-Fikr, t.th.), I, hlm. 24, dan Ibnu Majah, Sunan Ibnu Majah, (Beirut : Dar al-Fikr, t.th.), I, hlm. 34.

[12] Ahmad Ibnu Hanbal, Musnad Ahmad Ibn Hanbal, (Beirut : Dar al-Fikr, t.th.), I, hlm. 24.

nya, karena prosentasinya sangat kecil dan kasuistik. Seperti kasus yang menghebohkan masyarakat terjadi akhir-akhir ini, bahwa di Yogyakarta terjadi perkawinan sejenis antara Phillips Ismardono (Indonesia) dengan Wim Hansen (Belanda). Karena di Indonesia belum ada/dilarang melakukan perkawinan sejenis, maka mereka menikah di Belanda yang nota bene telah memperbolehkan perkawinan tersebut. Perkawinan tersebut dilaksanakan pada tanggal 23 Juli 2003 di Negeri Belanda.[13] Meskipun pada kenyataaanya oleh agama yang dipeluknya (Katolik), dan oleh Romo Bernadus Boli Ujan, SVD – Sekretaris Eksekutif Komisi Liturgi KWI "Agama Katolik tidak membenarkan perkawinan sejenis". Namun menurut pengakuan mereka perkawinan tersebut sangat bahagia. Sebagai kasus, tentunya belum kuat untuk dijadikan alasan pembenaran dan pembinaan hukum yang dapat berlaku umum, sehingga berlakulah kaidah fiqh : النادر كالعدم (sesuatu yang tidak biasa/langka, seperti halnya tidak ada).[14]

Oleh karena itu, agama manapun tidak membolehkan jenis perkawinan homoseksual tersebut, karena tidak sesuai dengan fitrah sebagai manusia normal, yang membutuhkan keturunan sebagai penerus perjuangan dan cita-cita orang tuanya. Salah satu tujuan perkawinan tersebut tidak akan mungkin tercapai, jika agama membolehkan jenis perkawinan homoseksual tersebut, yang tentunya tidak ada keturunan selanjutnya yang mau meneruskan cita-citanya.

Faktor-faktor Penyebab Homoseksual

Di antara penyebab terjadinya perbuatan homoseksual adalah unsur tidak pernahnya seorang laki-laki memperhatikan lawan jenisnya. Hal ini kadang-kadang menyebabkan ketidakmampuannya untuk melakukan hubungan seks dengan lawan jenisnya. Oleh karena itu, ia melampiaskan nafsu seksualnya dengan jalan homoseksual. Jika demikian, maka tugas yang terpenting dari perkwainan, yaitu untuk mewujudkan keturunan menjadi terhambat. Apabila laki-laki homoseksual itu kawin, maka isterinya akan menjadi korban, karena tidak mendapatkan kebahagiaan berumah tangga dan tidak mendapat kasih sayang yang merupakan tujuan dari hidup berumah tangga. Dengan demikian, isterinya menjadi sepi dan tersiksa, seolah-olah ia tidak bersuami, padahal ia bersuami.

Atau bahkan memang sudah bawaan dari lahir, meskipun mereka berjenis kelamin laki-laki, tetapi hormannya cenderung perempuan. Dalam bahasa fiqhnya mereka itu disebut *khuntsa musykil* (banci), yang sampai sekarangpun memang masih membingungkan, baik dalam beribadah maupun bermuamalah.

Pendapat Ulama' Fiqh tentang Homoseksual

Ulama' fiqh telah sepakat bahwa homoseksual adalah haram dan pelakunya dihukum dengan seberat-beratnya. Hanya saja di antara ulama' tersebut berbeda pendapat dalam menentukan ukuran hukuman yang harus ditetapkan bagi pelakunya. Ada tiga pendapat mengenai

[13] Majalah Wanita, Kartini, Nomor 2096, 2003, hlm. 44-48.
[14] Ahmad Rofiq, Hukum Islam Di Indonesia, (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 374.

hukumannya, yaitu :

1. Pendapat yang mengatakan bahwa pelakunya harus dibunuh secara mutlak.
2. pendapat yang mengatakan bahwa pelakunya harus di*hadd*, sebagaimana had zina. Jadi, jika pelakunya masih jejaka, maka ia harus didera, sedangkan jika pelakunya sudah duda (*muhsan*), maka ia harus dirajam.
3. Pendapat yang mengatakan bahwa pelakunya harus diberi sanksi (*ta'zir*).

Pendapat Pertama :

Para sahabat Rasulullah, Saw., di antaranya ; Nashir, Qasim bin Ibrahim, dan al-Syafi'i (dalam satu pendapat) mengatakan bahwa *hadd* terhadap pelaku homoseksual adalah hukum bunuh, meskipun pelakunya masih jejaka (*ghairu muhsan*), baik ia yang mengerjakan maupun yang dikerjai. Pendapat ini berdasarkan dalil-dalil berikut :

"Diriwayatkan dari Ikrimah, dari Ibnu `Abbas, bahwa ia berkata ; Rasulullah Saw., bersabda :"Barangsiapa mengetahui seseorang telah berbuat homoseks (perbuatan kaum Luth), maka bunuhlah keduanya, baik pelakunya maupun partnernya". (HR. al-Khamsah kecuali al-Nasa`i)

"Diriwayatkan dari `Ali bahwa ia pernah merajam orang yang berbuat homoseks" (HR. al-Baihaqy)

"Diriwayatkan dari Abu Bakar, bahwa ia pernah mengumpulkan para sahabat untuk membahas kasus homoseks. Di antara para sahabat yang paling keras pendapatnya adalah `Ali. Ia mengatakan bahwa : "Homoseks adalah perbuatan dosa yang belum pernah dilakukan oleh para umat kecuali oleh satu umat (kaum Luth) sebagaimana telah kalian ketahui. Dengan demikian, aku punya pendapat bahwa pelaku homoseks harus dibakar dengan api". Dengan disetujuinya pendapat `Ali, maka Abu Bakar mengirim surat kepada Khalid bin Walid untuk menyuruhnya membakar pelaku homoseks dengan api". (HR. al-Baihaqy).[15]

Pendapat Kedua :

Para tabi'in di antaranya Sa'id bin Musayyab, Atha' bin Abi Rabah, Hasan, Qatadah, Nakha'i, al-Tsauri, al-'Auza'i, dan al-Syafi'i (dalam satu pendapat) mengatakan bahwa pelaku homoseks harus di *hadd* sebagaimana *hadd* zina. Jadi pelaku homoseks yang masih jejaka dijatuhi hukuman *hadd* dera dan dibuang, sedangkan pelaku homoseks yang duda (*muhsan*) dijatuhi hukum rajam. Pendapat ini berdasarkan dalil-dalil berikut :

"Bahwasannya homoseks adalah perbuatan yang sejenis dengan zina, karena homoseks itu perbuatan memasukkan kemaluan laki-laki (penis) ke anus laki-laki. Dengan demikian, maka pelaku homoseks dan partnernya sama-sama masuk ke dalam keumuman dalil dalam masalah zina, baik muhshan maupun tidak. Dan *hujjah* ini dikuatkan oleh hadis Rasulullah Saw,

اذااتى الرجل الرجل فهماز انيان :

artinya : "Jika seorang laki-laki mendatangi laki-laki lain, maka keduanya termasuk orang yang berzina".

Pendapat Ketiga :

Abu Hanifah, Muayyad, Billah, Murtadla, dan al-Syafi'i (dalam satu pendapat)

[15] Sayyid Sabiq, Fiqh al-Sunnah, (Beirut– Libanon : Dar al-Fikr, t.th.), I, hlm. 394. Bandingkan dengan Ibnu Kasir, Tafsir…op cit, hlm. 232.



bahwa pelaku homoseks harus diberi sanksi (*ta'zir*), karena perbuatan tersebut bukanlah hakekat zina, maka hukum zina tidak dapat diterapkan untuk menghukumi para pelaku homoseks.[16]

Beberapa Pengaruh Homoseks Terhadap Pelakunya

1. Pengaruh Homoseks terhadap Jiwa

Perbuatan homoseks dapat merusak jiwa. Kegoncangan yang terjadi dalam diri seorang homoseks adalah karena ia merasakan adanya kelainan-kelainan perasaan terhadap kenyataan hidup dirinya. Dalam perasaannya, ia merasa sebagai seorang wanita, sedangkan pada kenyaetaan organ tubuhnya adalah laki-laki, sehingga ia lebih simpati atau jatuh cinta kepada orang yang sejenis dengan dirinya untuk pemuasan libido seksualnya.

Oleh karena itu, banyak juga pemuda yang terjerumus dalam dunia homoseks. Mereka suka bersolek, seperti wanita dengan menggunakan make up, cara berpakaian, cara berjalan, dan bergaul dengan (kebanyakan) sesama jenisnya (kaum laki-laki).

2. Pengaruh Homoseks terhadap Daya Berpikir

Homoseks antara lain menyebabkan :

1. Terjadinya suatu syndrom atau himpunan gejala-gejala penyakit mental yang disebut neurasthenia (penyakit lemah syahwat).
2. Depresi mental yang mengakibatkan ia lebih suka menyenderi dan mudah tersinggung, sehingga tidak dapat merasakan kebahagiaan hidup.
3. Mempengaruhi otak, sehingga kemampuan berpikir menjadi lemah. Ia hanya dapat berpikir secara global, daya abstraksinya berkurang, dan minatnya juga sangat lemah, sehingga secara umum dapat dikatakan otaknya menjadi lemah.

3. Pengaruh Homoseks terhadap Akhlak

Homoseks adalah suatu perbuatan tercela yang merusak unsur akhlak dan merupakan suatu penyakit jiwa yang berbahaya. Karena orang yang keranjingan homoseks pada umumnya lemah dan tidak punya nafsu kekuatan batini, serta tidak punya unsure batini (agama) yang dapat mengendalikan perbuatannya. Dengan demikian, ia tega menumpahkan nafsu seksualnya yang abnormal itu kepada anak-anak kecil dengan menggunakan kekerasan (*sodomi*).

---

[16]Ibid.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa perilaku atau status perkawinan homoseksual adalah haram hukumnya untuk selama-lamanya. Karena mereka (kaum laki-laki) tidak mau menikahi kaum perempuan, justru mereka melakukan perbuatan yang sangat menjijikkan/keji dengan melampiaskan nafsu seksnya kepada sesama jenis. Dan perbuatan tersebut tergolong berlebihan, suatu kebodohan, dan kezaliman yaitu menempatkan sesuatu (seks) tidak pada tempatnya.

Hal ini menurut usul al-fiqh, maka penetapan hukumnya adalah termasuk *syar'u man qablana* (syari'at umat sebelum Islam). Dengan ketentuan bahwa apabila al-Qur'an dan atau al-Hadis telah menerangkan suatu hukum yang disyari'atkan oleh Allah kepada umat sebelumnya (Islam), kemudian al-Qur'an dan atau al-Hadis menetapkan bahwa hukum tersebut diwajibkan atau diharamkan pula kepada umat Islam, maka hukum tersebut menjadi syari'at bagi umat Islam dan sebagai hukum yang harus diikuti. Misalnya, Kewajiban berpuasa dan keharaman perilaku/perkawinan homoseksual.

Atas dasar itulah menurut jumhur ulama', umat Islam yang melakukan perkawinan homoseksual haram hukumnya, sebagaimana pengharaman perilaku homoseksual kepada kaum Nabi Luth. Bahkan Rasulullah juga telah menyuruh untuk membunuh perilaku homoseksual dan melaknatinya. Akan tetapi, bagi kelompok *gay* yang benar-benar mereka sejak kecil (bawaan) tergolong kaum banci (*khuntsa musykil*) tanpa dipengaruhi oleh lingkungan sosialnya dan pendidikan, tentunya masih dipertanyakan tingkat keharamannya, karena prosentasinya sangat kecil dan kasuistik. Seperti kasus yang menghebohkan masyarakat di Yogyakarta, terjadi perkawinan sejenis antara Phillips Ismardono (Indonesia) dengan Wim Hansen (Belanda). Sebagai kasus, tentunya belum kuat untuk dijadikan alasan "pembenaran" dan "pembinaan hukum" yang dapat berlaku umum, sehingga berlakulah kaidah fiqh : "*sesuatu yang tidak biasa/langka, seperti halnya tidak ada*". Maksudnya adalah biarlah mereka melakukan dan menikmatinya sesuai dengan naluri yang ada padanya, tetapi bagi manusia normal tentunya perilaku homoseksual adalah haram baginya.[*j*]

Hj. Nur Aini,
AktivisHomoseksual di Semarang

"Terserah Orang Bilang Apa, Tapi Allah Melihat Mata Hati Kita"

Fenomena sosok homoseks yang sufistik merupakan hal langka yang jarang ditemukan. Dalam bayangan kita, homoseks tak ubahnya sesosok manusia yang mengumbar orientasi nafsu seksualnya dengan sesama jenis. Bahkan tidak sedikit dari mereka yang menjajakan jasa layanan seksual demi mengais rizki. Di bawah ini adalah hasil wawancara langsung bersama seorang homoseks yang kini berdomisili di Semarang. Beliau adalah sosok laki-laki yang berjiwa perempuan. Beliau bukanlah waria atau perempuan sejati. Namun untuk memahami dan mengenal pribadinya, beliau mentasbihkan diri sebagai seorang perempuan yang berperilaku, bertindak dan beraktivitas laiknya perempuan biasa.

Dalam pengalaman hidupnya, sosok yang akrab disapa Heni ini pernah mencetak segudang sukses karir dan prestasi di tingkat regional dan nasional. Beliau juga sempat menunaikan ibadah haji untuk menyempurnakan nilai-nilai keislaman yang ia pegang teguh selama ini. Pasca ibadah haji, sosok Heni ini berubah nama menjadi Hj. Nur Aini. Meskipun tetap berkelamin pria, Hj Nur Aini tetap menjalankan ritual keberagamaan yang pada sisi tertentu, justru mengutuk bahkan mendiskriminasikan mereka. Bagaimana sikapnya menghadapi realitas semacam itu? Demikian cuplikan wawancara wartawan Justisia, A. Khoirul Umam dan Maskin bersamanya di rumahnya di daerah Ungaran.

Apa yang membedakan antara homoseks dan waria?

Kalau waria itu hanya suka pada lelaki dan sering berpenampilan sebagai wanita. Tetapi kalau homo itu tetap berpenampilan sebagai laki-laki yang berkumis dan berbodi macho. Kalau saya beda, saya ini berlaku seperti perempuan, makanya saya pun dihargai sebagai perempuan. Kalau waria sejak kecil itu memang sudah kodrat. Apalagi saya, sebelum saya lahir Allah telah menciptakan kaum Luth yang suka sesama lelaki. Jadi sudah ada sejak dulu. Jadi saya agak gimana ya, kalau waria itu masih harus diperbincangkan. Lha wong Allah sudah mengkodratkan seperti ini.

Bagaimana dengan orientasi seksnya?

Begini kalu homo itu biasanya terjangkit biseksual. Tapi kalau waria tidak, waria itu hanya suak pada lelaki. Bahkan ia akan merasa risih jika berhubungan dengan perempuan sejati. Seperti saya dulu, jalan sama permepuan saja malu, apalagi pacaran. Jadi berbeda dan harus dipilah-pilah, sebab homo dengan waria memang lain meskipun orientasi seksualnya sama.

Bagimana dengan tanggapan orang tua ibu?

Memang waktu itu bertentangan, tapi lama kelamaan mereka bisa menerima saya. Sebab meski seperti ini juga anaknya. Sebab Allah memang menghendaki lain. Dan saya akan mensyukuri karunia Allah.

Saya akan melakukan apa saja selama Allah meridloi. Jadi sehubungan dengan kondisi saya ini, saya selalu mengkomunikasikannya kepada Allah. Makanya alhamdulillah saya diundang ke baitullah untuk menunaikan haji. Dan sekarang saya sudah punya suami lewat kawin siri.

Lho kok ibu bisa nikah dengan sesama lelaki, itu pakai hukum apa bu? Bagaimana dengan status hukum atas perkawinan yang ibu sandang sekarang ini?

Saya pakai cara Islam tapi tidak tercntum dalam catatan sipil. Dikarenakan begini waktu itu saya kan menjadi janda, kalu saya akan menikah lagi maka harus mengurus surat cerai dan *tetek bengeknya*. Wah nanti ya terlalu lama dan saya disarankan untuk menggunakan kawin siri, sebab risikonya juga tidak terlalu besar. Saya nikah sebelum saya naik haji, dan setelah lima tahun. Mungkin saya sadar bahwa suami tercinta saya ini juga lelaki tulen, makanya dia pingin punya anak lelaki. Ya akhirnya saya ijinkan beliau menikah lagi dengan perempuan. Dan setelah menikah, perempuan tersebut ada sedkit konflik dengan saya, ya sudah nggak apa-apa. Dn akhirnya saya dipisah ranjang ya akhirnya saya terima. Dan sewaktu saya menghadap di Baitullah, semua urusan saya serahkan pada Allah. Apa saja yang Allah berikan akan saya Syukuri. Saya pasrah, tapi dalam kepasrahan saya, saya tak mau menyerah pada nasib. Makanya saya masih tetap berkarya, saya masih berbaksi sosial dengan sesama.

Bagaimana dengan proses pernikahan mengenai wali dan lain sebagainya?

Oh ya walinya waktu itu saya serahkan pada saudara saya yang dari Bandungan. Dan waktu itu saya memang dianjurkan oleh kerabat saya untuk menikah, semua itu dilakukan guna menghindari fitnah dan lain sebagainya. Maka saya menikah sirri di Mranggen. Dan waktu itu, semua tahu bahwa saya ini laki-laki yang menjadi perempuan. Dan suami saya beserta keluarganya sadar dengan itu. Waktu itu saya dinikahkan oleh perangkat desa, kalau di desa disebut Modin atau kaur kesra. Dan sampai sekarang, suami saya juga masih membagi nafkah dengan saya dan istrinya di sana. Saya *lillahita'ala* saja.

Bagimana dengan hubungan sosial Anda di masyarakat?

Saya ini perempuan seutuhnya. Berbeda dengan waria, saya ini tidak terlalu mencolok dalam berpenampilan, dan tidak seronok. Beda dnegan waria kayak si Luluk itu, dia seronok sekali. Dalam berhubungan sosial sya lancar-lancar saja. Sebab semua itu tergantung pada perilaku kita. Saya sendiri berusaha untuk bertidak tanduk lembut, kalu berdandan ya tidak mengundang curiga, kalau ada pengajian ibu-ibu saya datang, kalau ada kematian saya datang. Jadi di masya–rakat, kita akan dihargai atau tidak semua itu tergantung warianya, tergantung kita. Kalau kita baik, ya *insyaalah* kita akan diperlakukan baik.

Bagaimana dengan pola keberagamaan yang Ibu jalani selama ini?

Begini awalnya, pada tahun 1970-an saya berangkat ke Jakarta. Terus waktu itu saya diajak dolan sama temen, saya diajak keluar malam. Ternyata saya menangis di lokasi itu. Mengapa saya terjun seperti ini, pergi setiap malam? Tujuan saya ke sini adalah kerja. Makanya setelah pulang saya sholat dan berdoa, "ya Allah ijinkan saya mendapatkan pekerjaan yang engkau ridloi, kalupun nanti saja bisa bekerja dan tiap bulan mendapatkan gaji, saya berjanji akan menjalankan sholat lima waktu." Dan teryata waktu itu saya punya teman yang

bernama Mbak Tina Lopek di Jalan Balikpapan Raya, dia punya teman yang satu bulan lagi ia akan buka salon. Dan siangnya saya diajak dolan ke situ. Di sana saya ditawari pekerjaan. "Heni kamu serius pingin bekerja?' saya ditanya demikian. Dan akhirnya saya mendapatkan kerja. Mulai saat itu saya menjalankan sholat. Saya dikasih rukuh oleh tuan saya. Dan kalau sholat biasanya pakai bawahan sarung dan atasnya rukuh begitu. Waktu itu saya umur sekitar 30-an. Dan tahu 1975 saya berhaji, sampai sekarang saya *insyaalah* masih konsisten dengan agama saya.

Anda beribadah itu menggunakan cara lelaki atau perempuan?

Ya pakai cara perempuan toh. Jadi prinsip saya begini, memang syaa tercipta seperti ini. Dan saya yakin Allah melihat Qolbu kita, Allah paham hatimu inginnya apa, dan kiblatnya seperti apa? Allah meridloi. Jadi bagi saya segala sesuatu berawal dari mata hati. Kalau qolbu kita bersihkan *Insyaalah* jalan kita akan diluruskan oleh Allah. Jadi kalu dikatakan saya ini seorang homo (waria) yang dikutuk oleh agama, maka saya jawab, itu bukan urusanmu, ini adalah urusanku dengan Allah-ku. Saya yakin Allah menciptakan seperti ini tidak kesalahan Allah. Allah tak pernah salah. Bahkan olehnya, aku diberi kemudahan-kemudahan segalanya dalam hidupku.

Jadi itu yang menjadi prinsip ibu dalam bermasyarakat ya?

Ya. Jadi bagaimana kita menjaga mata hati kita. Jadi usahakan kalau ada arisan kita datang, kalau ada pengajian kita datang. Dengan seperti saya beranggapan bahwa saya sama sekali tidak pernah mendapatkan diskriminasi. Bahkan masyarakat saya akrab dengan saya, kami *sesrawungan bareng.* Kita santun pada tetangga. Dan lain sebgainya. Berbda kalau kita banyak ulah, pasti masyarakat akan mencela kita.

Ya kami mendoakan semoga ibu istiqomah.

Amin. Saya akan terus berusaha untuk memperbaiki diri dan istiqomah sampai akhir hayat saya. Tapi jangan salah ya mas, saya drai kecil sampai seperti ini, saya sama sekali tidak pernah turun jalan mencari kepuasan seksual di jalanan. Saya ini berjiwa seni. Makanya saya melampiaskan pada karya-karya saya dalam seni. Makanya saya bisa menjadi penari dan penyanyi terkenal di tingkat jawa tengah dan Indonesia pada jaman saya. Jadi jangan beranggapan rendah pada waria. Tidak semua waria itu turun jalan. Ada juga waria yang berprofesi sebagai guru, ada juga yang menjadi dosen, pegawai negeri, insinyur dan lain sebagainya. Jadi harus kita pilah-pilah.

Ibu kan masih laki-laki, apakah ibu merasa didiskriminasikan oleh Allah? Adakah keinginan untuk berganti kelamin?

Oh tidak, saya bersyukur. Karena segala sesuatu yang saya inginkan, Allah meridloi. Misalnya, walaupun saya seperti ini ternyata ada yang memberikan cinta pada saya. Padahal diridloi Allah tidak? Bagi orang lain itu pelanggaran. Tapi bagi saya ini anugerah Allah. Saya akin Allah melihat qolbu saya, saya berusaha terus memperbaiki diri. Makanya pertolongan Allah selalu hadir dalam hidup saya. Yakinlah itu! Dan saya sendiri tetap menghargai orang-orang di luar agam saya. Jadi kalu saya mendapatkan undangan dari orang yang beragama Kristen ssya datangi. Di sana saya tetap mengenakan jilbab saya. Tapi mereka tetap menghargai saya. Dan nanti kalu berbicara agama, ya

kita pakai keyakinan masing-masing. Jadi jangan membedakan. Allah saja tidak membedakan umatnya. Jadi jangan seperti itu jangan sok dan jangan sombong. Jadi ini bagian dari lika-liku perjalanan hidup saya. Saya beribadah ya sesuai dengan keyakinan saya. Orang lain tak bisa menyalahkan keyakinan saya. Sebab keyakinan orang berbeda. Dan kita harus tetap memohon ampunan pada Allah. Sebab pintu taubat masih terbuka bagi kita. Jadi banyak-banyak istigfar, karena itu bagian drai ibadah. Sebab sangune *wong mati iku siji*, yaitu ibadah. Berlakulah yang bener.

Jadi dulu itu ada kiai, yang ternyata *madat*. Tapi sekarang ia sudah meninggal. Dia melakukan hubungan dengan sesama, yang dalam bahasa jawanya itu *madat*. Itulah salah satu contoh yang tak boleh kita tiru.

Bagimana dnegan ganti kelamin?

Begini, bukannya nggak mau, tapi saya berusaha untuk tidak menyalahi kodrat. Allah menciptakan seperti ini ya kita nikmati. Saya harus berbuat sesuai dengan apa yang saya miliki. Dan saya yakin Allah mengijinkan. Jadi ganti kelamin itu adalah hak. Semua orang bisa melakukannya. Tapi secara pribadi saya tak ingin melakukan. Karena kodrat saya memang seperti ini. Kalau mau, saya bisa operasi sekarang, biaya ada. Tapi tidak *lah*, ini hak asasi saya. Jadi untuk bisa *nerimo*, banyak-banyaklah menata hati. Jangan menata hati orang lain. Lihat dirimu, hati kamu di mata Allah masih salah, di mata Allah kamu masih banyak dosa, di mata Allah kamu masih banyak kesalahan. Jadi, kalau saya dikatakan ini-itu, *yo ben*.

Apa harapan Ibu dengan komunitas waria dan homoseks yang ada sekarang ini?

Saya berharap mereka mau menjalani hidupnya dengan benar, berlaku di jalan Allah. Saya sangat menyayangkan mereka harus turun jalan. Petunjuk Allah itu harus dicari, bukannya kita berdiam dan melakukan semua itu, terus *mak jleg* kita mendapatkan hidayah, tidak begitu. Jadi mari jalani hidup kita dengan benar. Bertaubatlah bersama-sama. Hidup di jalan Allah lebih menyenangkan dan membuat hati kita tenang. Tatalah hatimu sekalian. Meskipun agama melarang orientasi seksual kita dan lain sebagainya, biarlah. Allah maha tahu. Allah maha mengetahui isi hati kita. Sedikit kebaikan Allah akan mengetahuinya. Demikian pula kesalahan kita. Jangan menyalahkan Allah yang memberikan kodrat kita seperti ini. Karakter kita seperti ini juga harus kita hargai. Aallah maha adil, maka mari berjalan di jalan yang Allah tentukan.[*j*]

OPERASI KELAMIN DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM



Oleh KH. Drs. A. Ghozali Ihsan, M. Ag.,
Pakar Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang.

Dalam dunia konkrit menurut al-Qur'an hanya ada dua jenis kelamin manusia yaitu laki-laki dan perempuan. Hal ini tersurat dalam firman Allah swt. didalam al-Qur'an surat al-Hujurat (49) ayat (13).

ياايهاالناس اناخلقناكم من ذكروانثى

"Hai manusia sesungguhnya Kami menciptakan kamu sekalian dari pria dan wanita"

Jadi tidak mungkin ada jenis kelamin manusia ketiga, demikian pendapat mayoritas ulama (jumhur ulama).

Dalam Al-Qur'an jenis manusia laki-laki, disebut dengan *dzakar* yang jama'nya *dzukur, dzukuroh, dzukron* dan *dzikar* atau *rajul* yang jama'nya *rijal, najalah* dan *arajil*, sedang jenis manusia perempuan disebut *untsa* dengan jama' *inats* dan *unatsa* atau *nisa'* dan *niswah* sebagai jama' untuk *mar'ah* dari lain kata. Manusia baik laki-laki maupun perempuan di sebut *al-insi* dengan jama'nya *unaas* atau *al-insan* yang jama'nya *al-anasi* atau disebut *basyar.*[1]

Karena itu yang laki-laki tidak boleh bergaya wanita, dan yang wanita juga tidak boleh bergaya laki-laki. Dalil yang melindungi ketegasan gaya dan sifat laki-laki dari wanita dan yang sebaliknya antara lain adalah :

1. Firman Allah surat al-Nisa' (4) ayat (119)

ولأضلنهم ولأمنينهم ولأمرنهم فليبتكن
اذان الانعام ولأمرنهم فليغيرن خلق الله

"Dan saya (syetan) benar-benar akan menyesatkan mereka dan akan membangkitkan angan-angan kosong mereka memotong hewan ternak dan akan saya suruh mereka (mengubah ciptaan Allah) maka sungguh mereka mengubahnya".

Demikian dijelaskan dalam kitab-kitab tafsir, seperti kitab *shofwat al-bayan, al-Qurtubi, al-Baidhawi Al Thoban* dan lain-lain.

2. Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Abu Dawud:

لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال
والمتشبهين من الرجال بالنساء

1. Luis Ma'luf, *Al-Munjid*, Katulihiyah, Beirut, h. 19, 236 dan 251

"Allah mengutuk perempuan yang menyerupai laki-laki dan mengutuk laki-laki yang menyerupai perempuan"[2].

Ayat al-Qur'an dan Hadis tersebut diatas menegaskan agar seorang laki-laki benar-benar jelas kejantanannya dan seorang perempuan agar benar-benar jelas kewanitaannya.

Namun diakui pula kemungkinan terjadinya penyimpangan dari rumus global diatas, misalnya dalam istilah fiqh disebut dengan *khuntsa* dan ada juga yang disebut dengan *khuntsa musykil*. *Khuntsa* dari akar kata *Al-Khanats*, bentuk jama'nya *khunatsa* dan *khinats* yang berarti seseorang berwajah laki laki dengan tingkah laku perempuan atau seseorang yang memiliki alat kelamin ganda.[3]

Menurut **Ibnu Qudamah** dan Sayid **Sabiq,** Khuntsa adalah seseorang yang hanya memiliki sebuah lubang yang berada di tempat vagina sebagai tempat keluar urin, atau memiliki penis dan vagina sekaligus. Apabila kedua kelamin itu berfungsi semua maka disebut Khuntsa Musykil (biasanya sebelum baligh, ketika sudah dewasa akan tampak tanda-tanda yang menunjukkan kekelamin mana dia condong, seperti tumbuh kumis atau buah dada). Tetapi ketika jelas tanda-tanda kelamin laki-lakinya seperti kencing dari kelamin laki-laki dan jelas tanda-tanda kelamin perempuannya seperti kencing dari kelamin perempuan, maka disebut *khuntsa ghoiru musykil*.[4]

Namun demikian telah ditegaskan oleh **Athiyah al-jaburi** guru besar Universitas Bagdad (ahli fiqh mawaris) bahwa khuntsa itu adakalanya laki-laki dan adakalanya perempuan sesuai dengan firman Allah surat al-Syura (42) ayat 49:

لله ملك السموات الارض يخلق ما يشاء
يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور

"Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi. Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki, Dia memberi anak perempuan bagi yang Dia kehendaki dan memberi anak laki-laki bagi yang Dia kehendaki."

Kata al-Jaburi selanjutnya andaikata ada jenis ketiga dari manusia, pasti Allah menjelaskannya.[5]

Khuntsa ini sering disebut dengan istilah *wadam*, *waria* atau *banci*. Manusia jenis ini ada yang berkeinginan melakukan operasi kelamin untuk mempertegas identitasnya dan bahkan ada yang karena gangguan psikis alat kelaminnya yang normal minta dioperasi sesuai dengan kemauannya.

Operasi kelamin adalah tindakan perbaikan atau penyempurnaan kelamin seseorang karena terjadinya kelainan sejak lahir atau karena penggantian jenis kelamin.

Dalam dunia kedokteran dikenal tiga bentuk operasi kelamin yaitu : (1) Operasi perbaikan atau penyempurnaan kelamin, yang dilakukan terhadap orang yang sejak lahir memiliki cacat kelamin, seperti zakar (penis) atau vagina yang tidak berlubang; (2) Operasi pembuangan salah satu dari kelamin ganda, yang dilakukan terhadap orang yang sejak lahir memiliki dua jenis

---

2 Al-Suyuthi, *Al-Jami' al-Shahir,* (Bandung: Al ma'arif, t,th), Juz II, h. 124

3 Luis Ma'luf, *Al-Munjid*, h. 197

4 Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Juz IV, Riyad, h. 258, Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz II, Dar al-Fikr, Beirut, h. 454

5 A'thiyah al-Jaburi, *Hukmul Miras fi Syari'at al-Islamiyah*, Dar al-Nadir, Bagdad :1969, h. 185

kelamin (penis dan vagina); dan (3) operasi penggantian jenis kelamin yang dilakukan terhadap orang yang sejak lahir memiliki kelamin normal.

Permasalahan penggantian kelamin yang muncul diabad modern ini belum dikenal dalam abad klasik dan pertengahan, sehingga pembahasan hukumnya tidak dijumpai dalam kitab-kitab fiqh klasik. Jenis operasi yang dijumpai dalam fiqh-fiqh klasik, menurut **Nuruddin Atar** (guru besar hadis di Universitas al-Azhar, Cairo) hanyalah pembedahan perut mayat yang semasa hidupnya menelan / tertelan uang (koin). Pembahasan operasi kelamin baru dijumpai dalam fiqh dalam zaman modern sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Hukum operasi kelamin.

Operasi kelamin adalah bentuk yang paling ekstrim sebagai penyerupaan terhadap lawan jenis, maka melalui pesan implisit dari Nas-nas al-Quran maupun al-Hadis para ulama melakukan ijtihad berusaha mencari hukumnya. Yang kemudian permasalahan operasi kelamin ini dikelompokkan mereka sebagai berikut :

1. Operasi kelamin yang bersifat *Takmil* (menyempurnakan) atau *Tashih* (perbaikan / penegasan) diperbolehkan secara hukum dan bahkan dianjurkan, yaitu seperti :

a. Seseorang yang lahir normal jenis kelamin dalamnya, tetapi kelamin luarnya tidak normal. Misalnya dia mempunyai rahim dan ovarium dan vagina tetapi bentuknya tidak sempurna seperti tidak berlobang, maka ia boleh melakukan operasi membuat lobang sehingga menjadi kelamin yang sempurna / normal. Atau seseorang mempunyai penis dan testis tetapi lobang penisnya tidak berada diujung penisnya (*glains penis*) tetapi berada dibagian pangkal, bawah atau samping penisnya, maka ia juga boleh melakukan operasi perbaikan dengan membuatkan lobang diujung penisnya. Karena kelainan seperti ini merupakan suatu penyakit yang harus diobati.

Didalam hadis disebutkan

تداووا عباد الله فان الله تعالى لم يضع
داء الا وضع دواء غير داء واحد الهرم

"berobatlah wahai hamba-hamba Allah karena sesungguhnya Allah tidak memberi penyakit melainkan ada obatnya kecuali satu penyakit ialah penyakit tua"[6]

لاضررولاضرار

"*tidak boleh membuat kerusakan pada diri orang lain dan pada diri* sendiri".[7]

dan dalam kaidah fiqhiyyah disebutkan

الضرر يزال

"*kemadharatan harus dihilangkan*".

Izzuddin bin Abd. Salam menyebutkan kaidah : د رءالمفا سد وجلب المصالح

"*Menolak madharat dan mencari kemaslahatan*".

b. Seseorang yang kelamin dalamnya normal, tetapi kelamin luarnya tidak normal, misalnya kelamin luar berlainan dengan kelamin dalam, maka ia boleh melakukan operasi kelamin luar disamakan dengan kelamin dalam (*Tashih*).

c. Seseorang yang mempunyai alat kelamin ganda yaitu mempunyai penis dan juga vagina, maka untuk memperjelas

6 Ibid, h. 130
7 al-Suyuthi, *Al-Jami'*..., h. 203

identitas jenis kelaminnya, ia boleh melakukan operasi untuk mematikan kelamin yang satu dan menghidupkan / memfungsikan kelamin yang lain yang sesuai dengan kelamin dalam. Misalnya, jika seseorang memiliki dua jenis kelamin luar yang berlawanan yaitu penis dan vagina, sedangkan pada bagian dalam kelaminnya ada rahim dan ovarium yang merupakan ciri khas dan utama jenis kelamin wanita, maka ia boleh dan bahkan dianjurkan melakukan operasi membuang penisnya dan memfungsikan vagina untuk mempertegas identitas sebagai seorang wanita. Dan sebaliknya ia tidak boleh menutup lubang vaginanya dan memfungsikan penisnya, karena berlainan dengan kelaminnya yang bagian dalam yakni rahim dan ovarium.

Hal ini dilarang karena operasi kelamin yang berbeda dengan bagian dalam kelamin berarti merubah ciptaan Allah SWT. dan ini bertentangan dengan firman-Nya dalam surat al-Rum (30) ayat 30 yang artinya : "Tidak ada perubahan pada fitrah Allah". Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Thabari (225 H / 838 M - 310 H / 923 M) ahli tafsir, dan Imam al-Baidhawi ahli tafsir dan ushul fiqh, menyatakan bahwa mengebiri manusia, melakukan perbuatan homo seksual atau lesbianisme, membuat tato, mencabut bulu muka (alis), berpakaian atau bertingkah laku yang berlawanan dengan fitrahnya (*Takhannuts)* dan mengganti kelamin dengan yang berbeda dari fitrahnya, termasuk kedalam mengubah ciptaan Allah.[8]

Diperbolehkannya operasi penyempurnaan atau perbaikan kelamin, sesuai dengan keadaan anatomi bagian dalam kelamin orang yang mempunyai kelainan kelamin atau kelamin ganda, juga merupakan keputusan Nahdlatul Ulama Jawa Timur pada seminar "tinjauan Syari'at Islam tentang operasi ganti kelamin" pada tanggal 26-28 Desember1989 di Pondok Pesantren Nurul Jadid Probolinggo Jawa Timur.[9]

Dalil-dalil syar'i yang membenarkan operasi yang bersifat menyempurnakan (*takmil*) atau memperbaiki (*tashhih*) organ kelamin disamping hadist-hadist dan Qaidah – qaidah Fiqhyah tersebut, juga antara lain sebagai berikut :

1. Dalam tafsir al-Qurtubi

قال عياض : وياتي على ما ذكره ان من
خلق باصبع زائدة وعضو زائد لا يجوز له
قطعه ولا نزعه لانه من تغيير خلق الله الا
ان يكون هذه زوائد مؤلمة فلا باس
بترعها عند ابى جعفر وغيره

"Ia berkata berdasarkan apa yang telah disebutkan oleh pengarang, bahwa orang diciptakan dengan jari-jari yang lebih atau angota badan yang lebih, maka ia tidak boleh memotongnya dan tidak boleh pula melepasnya, karena hal itu merubah ciptaan Allah. Hanya saja kalau angota-anggota kelebihan itu menyakitkan maka boleh dilepasnya juga menurut Abu Ja'far dan lainnya".[10]

2. Dalam kitab Qulyubi

8 Dahlan Abdul Aziz, *EnsiklopediIslam*, (Jakarta: Intermasa, 1997), h. 160
9 Ahlamul Fuqaha' Nahdlotul Ulama, h. 262
10 Muhammad al-Qurthubi, *al-Jami' li ahkami al-Qur'an,* (Mesir: Dar al-Katib, 1967), Juz V, h. 393

(ولمستقيل) بامر نفسه (قطع سلعة) منه وهي بكسر السين خدة تخرج بين الجلد والحم ازالة للشين بها

"Orang yang sudah mandiri dalam mengurus dirinya boleh memotong benjolan yang keluar dari daerah antara kulit dan daging untuk menghilangkan cacat dari dirinya".[11]

2. Operasi penggantian kelamin (*Tabdil wa Taghyir al-Hilqah*) tidak diperbolehkan oleh Islam (haram). Misalnya seorang laki-laki atau perempuan yang normal dalam arti alat kelamin luar dan dalamnya tidak ada kelainan, lalu karena sesuatu hal ia minta dioperasi kelamin luarnya dirubah menjadi jenis kelamin yang berbeda atau berlawanan dengan jenis kelaminnya yang dalam, maka hukumnya adalah haram; tidak diperbolehkan sebab termasuk merubah ciptaan Allah tanpa alas an yang haq yang dibenarkan oleh Islam.

Memang ada beberapa kasus, seorang pria yang lahir normal jenis kelaminnya, tetapi karena lingkungannya dia menderita kelainan semacam kecenderungan seksnya yang mendorongnya secara lahiriah "banci" dengan berpakaian dan bertingkah laku yang berlainan dengan jenis kelaminnya yang sebenarnya, maka ia diharamkan oleh agama merubah jenis kelaminnya, meskipun dia menderita kelainan seks. Sebab pada hakikatnya organ kelaminnya normal, tetapi psikisnya tidak normal. Karena itu upaya yang harus dilakukan adalah penormalan psikisnya melalui penyehatan mentalnya lewat pendekatan keagamaan dan kejiwaan (*Religious and psychological therapy*), bukan melakukan operasi ganti kelamin meskipun hal ini mampu membuat baginya senang, tenteram dan puas sementara (di dunia).

Apabila pasien tetap minta dioperasi ganti kelamin agar dia hidup tenang dan senang karena sesuai dengan kemauannya dan sebaliknya dia merasa sangat menderita jika kemauannya tidak dikabulkan maka apakah penderitaan yang ia sandang itu dapat dinyatakan sebagai darurat yang memperbolehkan menjalankan larangan ?

Sesungguhnya yang dimaksud darurat adalah sesuatu yang apabila tidak dikerjakan maka akan binasa/mati atau mendekati binasa/mati. Misalnya orang yang kelaparan tidak menemukan makanan selain babi, dan jika babi itu tidak disantap dia akan mati, maka dia boleh makan babi itu, tetapi hanya secukupnya sekedar untuk menolong jiwanya (batas minimal).

Dalam Qaidah Fiqhiyah :

مابيح للضروة يقدر بقدرها

"Apa yang diperbolehkan karena darurat maka diukur menurut kadar kemadharatannya". [12]

Apakah benar semata-mata karena penderitaan itu pasien akan meninggal (melayang jiwanya) ?

Andaikata penderitaan pasien itu dapat dinyatakan sebagai darurat, maka bagaimana memberi batasan minimalnya untuk boleh melakukan sesuatu yang dilarang itu berdasarkan darurat sebab dalam darurat ada batas-batas minimal terhadap sesuatu yang dilarang itu boleh dikerjakan.

---

11 *Qulyubi wa Umairah*, juz IV, h. 209
12 Al-Suyuthi, *al—Al-Ashbah wa* al-Nadhair, h. 60

Ulama fiqh memberikan alasan tidak dibolehkannya penggantian kelamin normal dengan alat kelamin lain sebagai berikut :

(1) Firman Allah SWT dalam surat al-Hujurat (49) ayat 13 yang artinya "Hai manusia sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan..." Ketentuan Allah SWT ini, menurut al-thabari , tidak boleh diubah, dan seseorang harus menjalani hidupnya sesuai kodratnya.

Sesuai dengan Firman Allah dalam surat Al Dzariyat (51) ayat 56 yang artinya, "Dan Aku tidak menciptakan Jin dan Manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku (berbakti/tunduk) kepada-Ku)".

(2) Firman Allah SWT dalam surat al-Nisa' (4) ayat 119 yang artinya ".. dan aku (setan) suruh mereka (mengubah ciptaan Allah) lalu benar-benar mereka mengubahnya..." ayat ini menyatakan bahwa mengubah ciptaan Allah SWT termasuk perbuatan setan.

(3) Firman Allah dalam surat Al Syura (42) ayat 49 yang artinya, "Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi. Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki, Dia memberi anak perempuan bagi yang Dia kehendaki dan memberi anak laki-laki bagi yang Dia kehendaki.". Menurut Al Jaburi, ayat ini menegaskan bahwa Allah hanya memberi kepada keturunan Adam dua jenis kelamin saja yaitu laki-laki dan perempuan, tidak ada jenis yang lain.

dr. Ismed Yusuf bagian psikiatri FK UNDIP dalam diskusi dosen fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang pada tanggal 26 Januari 2004 menjelaskan bahwa dalam pengalaman penelitiannya selama ini belum pernah menangani kasus orang yang berkelamin ganda.

(4) Hadis Rasulullah SAW yang artinya "Allah mengutuk para tukang tato, yang meminta ditato, yang minta dihilangkan bulu muka (alis), dan para wanita yang memotong (panggur) giginya, yang semua itu dikerjakan dengan maksud untuk kecantikan dengan mengubah ciptaan Allah" (HR. al-Bukhari dan para penyusun kitab al-Sunan).

(5) Hadis Rasulullah SAW yang artinya "Allah mengutuk perempuan yang menyerupai laki-laki dan laki-laki yang meyerupai perempuan" (HR. Al-Bukhari dan Abu Daud).

(6) Hadis Rasulullah yang artinya " Allah mengutuk pria-pria yang menyerupai wanita dan wanita-wanita yang menyerupai pria" (HR. Ahmad Ibn Hanbal). Para ahli hadis antara lain Nuruddin Atr, menyatakan gambaran minimal penyerupaan itu adalah dalam hal berpakain dan bertingkah laku. Jika sampai mengganti kelamin menurutnya larangan ini semakin tegas dan pasti.

Dan dalam kitab *al-ashbah wa al-Nadhair*

ومنها لايجوز قطع ذكره وانثيه لان الجرح لايجوز بالشك

"dan diantaranya tidak boleh bagi seseorang memotong *zakar*nya dan kedua pelirnya, karena melukai itu tidak boleh berdasarkan keraguan."[13]

Hukum yang ditetapkan oleh para ulama tersebut tentu sudah berdasarkan pertimbangan maslahah dan mafsadahnya, karena mereka mengacu kepada Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Sedang Al-Qur'an

13 Al-Suyuthi, *al—Al-Ashbah wa* al-Nadhair, h. 157

jauh sebelumnya dengan jelas mengajarkan pertimbangan maslahah dan mafsadah :

يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم
كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما

"Mereka bertanya kepadamu tentang khomer dan judi katakanlah : "pada keduanya itu terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari pada manfaatnya." (QS. al-Baqoroh : 219)

Demikian juga hadist yang artinya : "Ibnu Umar berkata : Rasulullah pada perang khaibar membagi ghanimah dengan ketentuan tentara yang berkuda mendapat dua kali bagian tentara yang tidak berkuda (pejalan kaki)" (HR. Al Bukhori dan Muslim)

Larangan merubah ciptaan Allah, seperti dalam Hadis diatas itu apabila tidak membawa maslahah yang besar melainkan mendatangkan madharat seperti pengebirian seorang pria dengan mengangkat testisnya yang bisa menyebabkan kemandulan tetap. Tetapi jika merubah ciptaan Allah itu membawa maslahat yang besar dan menghilangkan mafasadah maka Islam membenarkan. Misalnya khitan anak pria dengan cara menghilangkan *qulub* (*qulfah*). Sebab kalau qulfah itu tidak dipotong, justeru bisa menjadi timbulnya sarang penyakit kelamin. Demikian pula operasi kelamin bagi yang lahir tidak normal kelaminnya, diizinkan oleh Islam.

Akibat Hukum Penggantian Kelamin. Apabila penggantian kelamin dilakukan oleh seseorang dengan tujuan *tabdil* dan *taghyir* (penggantian dan perubahan) maka identitasnya tidak berubah dari segi hukum. Menurut **Mahmud Syaltut**, dari segi waris, seorang wanita yang melakukan operasi penggantian kelamin menjadi pria tidak akan menerima bagian warisan pria (dua kali bagian wanita). Demikian juga sebaliknya hak waris seorang pria yang melakukan operasi penggantian kelamin menjadi wanita tetap sebagai seorang pria.

Sementara operasi kelamin yang dilakukan pada seseorang yang mengalami kelainan kelamin (misalnya kelamin ganda) dengan tujuan *Tashih* atau *Takmil* (perbaikan atau penyempurnaan) dan sesuai dengan hukum akan membuat identitas serta status hukum orang tersebut menjadi jelas.

Menurut **Wahbah al-Zuhaili**, guru besar fiqh di Universitas Damaskus, jika selama ini penentuan hak waris bagi waria didasarkan atas indikasi atau kecenderungan sifat dan tingkah lakunya, maka setelah perbaikan kelamin menjadi pria atau wanita, hak waris dan status hukumnya menjadi lebih tegas. Menurutnya, operasi perbaikan atau penyempurnaan kelamin bagi *khuntsa musykil* (waria yang sulit ditentukan apakah ia lebih cenderung kewanita atau pria karena sifat dan tingkah ;lakunya tidak jelas) sangat dianjurkan, sehingga identitasnya lebih jelas dan hak-haknya dapat diberikan sesuai dengan tuntutan syara'.

Menurut ulama Mazhab Hanafi, Hak waris *khuntsa musykil* lebih kecil dari bagian laki-laki dan perempuan, karena sulit menangkap indikasi mereka itu, apakah lebih dekat kepria atau wanita. Jika setelah menjalani operasi yang sesuai dengan anatomi bagian dalamnya dan ternyata ia wanita, maka hak warisnya diberikan sama seperti hak wanita normal, dan ia boleh kawin dengan seorang pria. Sebaliknya bagi *khuntsa musykil* yang telah

menjalani operasi dan ternyata ia pria, hak warisnya sama seperti hak pria normal dan ia boleh mengawini seorang wanita.[14]

Jadi status jenis kelamin seseorang setelah dioperasi kelaminnya tergantung kepada sifat dan tujuan operasi kelamin yang dilakukan.

Apabila sifat dan tujuan operasi kelaminnya itu *tabdil* atau *taghir al-Khilqah* artinya merubah ciptaan Allah dengan jalan operasi ganti jenis kelamin dari pria menjadi wanita atau sebaliknya, maka status jenis kelaminnya masih tetap dan tidak berubah.

Tetapi apabila sifat dan tujuan operasi kelamin itu hanya untuk *takmil* atau *tashhih* artinya hanya untuk menyempurnakan atau memperbiki, maka operasi kelamin semacam ini selain diperbolehkan Islam, juga berakibat merubah status jenis kelamin dari *khuntsa* (banci atau waria) menjadi pria atau wanita sesuai dengan kenyataan organ kelamin bagian luar dan dalam yang dimiliki setelah operasi.

Demikian kiranya perspektif hukum Islam terhadap permasalahan operasi kelamin.

Dalam permasalahan operasi ganti kelamin ini matsalahnya jelas ada jika merubah titik Allah yang arahnya menentang kodrat Allah sang Kholik, padahal kita diciptakan adalah agar beribadah yakni taat dan tunduk apa yang menjadi aturannya, jika melawan kodratNya dan durhaka adalah matsalah. Tetapi jika mungkin ada kemaslahatannya, yaitu kemaslahatan pribadi dia merasa senang dan tenang.

Orang yang lahir tidak normal kelaminnya, bisa mudah mengalami kelainan psikis, akibat dari masyarakat yang tidak memperlakukannya secara wajar yang pada gilirannya bisa menjerumuskan dia kedalam dunia pelacuran dan menjadi sasaran kaum homo yang sangat berbahaya bagi dirinya dan masyarakat. Sebab perbuatan anal seks (hubungan seks melalui anus) dan oral seks (hubungan seks melalui mulut) yang biasa dilakukan oleh kaum homo, bisa menyebabkan terjangkitnya penyakit Aids. Karena itu, apabila kemajuan teknologi kedokteran bisa memperbaiki kondisi fisik dan psikis/mental sibanci alami itu malalui operasi kelamin, maka Islam membenarkan dan bahkan memandang baik, karena akan mencapai maslahah yang lebih besar dari pada mafsadahnya.

Begitu juga jika kebancian alami bisa dikategorikan sebagai penyakit maka menurut Islam wajib di*ikhtiyari* sebagaimana diterangkan dalam sebuah Hadis:

لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال
والمتشبهين من الرجال بالنساء

"Berobatlah hai hamba-hamba Allah karena sesungguihnya Allah tidak memberi penyakit melainkan ada obatnya, kecuali satu penyakit ialah penyakit tua".[16] [J]

---

14 Dahlan Abdul Aziz, *Ensiklopedi islam*, h. 160

15 Al-Suyuthi, *al-Jami' al-Shaghir*, (Bandung: Ma'arif,t.th), Juz II, h. 203

16 Ibid, h. 130. dan *Ahkamul Fuqaha'*, dalam Nahdlatul Ulama, h. 261-265. juga lihat A. Hasan dkk, *Soal Jawab Agama*, h.1101

PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN TENTANG POLIGAMI DALAM PERSPEKTIF FEMINISME ISLAM



Oleh Abdul Aziz

Alumnus Fakultas Syari'ah tahun 2003. Alumnus PP Al-Anwar Mranggen (1990-1996), Ketua Mawapala (2000-2001), Ketua FPPI Dewan Kota Semarang (2000-2001). Sekarang aktif di pendam pingan petani di daerah Batang dan Sukorejo Kendal.

Fazlur Rahman, seorang pemikir asal Pakistan yang hijrah ke Amerika mempunyai pendapat kritis dalam menafsirkan ayat keabsahan poligami.

Ia menyatakan bahwa poligami adalah sesuatu yang di luar etika kemanusiaan. Gagasan ini akan lebih menarik jika kita kaitkan dengan gerakan feminisme. Di sinilah dibutuhkan metodologi yang jitu supaya upaya transformasi keadilan gender bisa tercapau. Metodologi, menurut seorang ahli, diartikan sebagai pembahasan konsep teoritis berbagai metode yang terkait dalam suatu sistem pengetahuan. Jika hukum Islam dipandang sebagai suatu sistem pengetahuan, maka yang dimaksudkan metodologi hukum Islam adalah pembahasan konsep dasar hukum Islam dan bagaimanakah hukum Islam tersebut dikaji dan diformulasikan.[1]

Dalam kata pengantar *Islamic Methodology In History*, Rahman memakai pendekatan historis dalam studi kritisnya ini. Rahman berharap: "Saya hanya dapat memohon agar mereka sudi mempelajari masalah penting ini dengan sikap yang obyektif dan dengan kejujuran terhadap sejarah. Saya sendiri sebagai seorang Muslim yakin bahwa baik Islam maupun kaum Muslimin tidak akan merugi karena meninjau fakta-fakta sejarah sebagaimana yang sebenarnya; bahkan sebaliknya seperti kebenaran-kebenaran yang lain kebenaran sejarah akan menguatkan Islam".[2] Karena itu, Rahman memandang pentingnya memahami kondisi aktual masyarakat Arab pra-Islam dan masa Nabi dalam rangka menafsirkan pernyataan-pernyataan legal dan sosio-ekonomik al-Qur'an, termasuk pernyataan tentang keabsahan punya istri lebih dari satu. Pendekatan historis ini dipandangnya sebagai satu-satunya cara yang dapat diterima dan dapat berlaku adil kepada tuntutan intelektual ataupun integritas moral: "Hanya dengan cara inilah suatu apresiasi sejati terhadap tujuan -tujuan (cita-cita) moral al-Qur'an dan Sunnah dapat dicapai."[3]

---

[1] Ghufron A.Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, Cet.II, 1998, hlm. 2.

[2] Fazlur Rahman, "Islamic Methodology In History", Terj. Anas Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijtihad*, Bandung: Pustaka, 1995, hlm. xi.

[3] Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, Cet. VI, 1996, hlm. 189

Menurut Ahmad Hasan apabila melihat gambaran yurisprudensi Islam dalam periode awal yang muncul dan karya-karya yang terkemudian, yang sesungguhnya juga adalah hasil perkembangan sejarah. Maka metode yang tepat adalah dengan melakukan analisa kritis atas masalah-masalah hukum itu sendiri dan pembahasannya dalam kitab-kitab pegangan hukum yang awal, dan menarik kesimpulan dari analisa tersebut.[4]

Rahman sering menyebut *historico-critical method* dan *hermeneutic method*. *Historico-critical method* (metode kritis-sejarah) merupakan sebuah pendekatan kesejarahan yang pada prinsipnya bertujuan menemukan fakta-fakta obyektif secara utuh dan mencari nilai-nilai (*values*) tertentu yang terkandung di dalamnya. Jadi, yang ditekankan oleh metode ini adalah pengungkapan nilai-nilai yang terkandung dalam sejumlah data sejarah, bukan peristiwa sejarah itu sendiri.[5] Metode kritis historis berbeda dengan sosio historis, sekalipun kedua metode tersebut sama-sama berusaha menjawab pertanyaan "mengapa". *Historico-critical method* mencarikan jawabannya pada nilai (*values*) yang dominan dalam data-data sejarah, sedang metode *sosio-historis* mencarikan jawabannya pada konteks dan latar belakang peristiwa sejarah.[6]

Penerapan *historico-critical method* oleh Rahman selalu dikaitkan dengan fase perkembangan, kemajuan dan kemunduran sejarah masyarakat Islam, seperti perkembangan teologi, filsafat dan sufisme. Pengkajian dalam metode mi tampak dengan jelas dalam kajian-kajian historisnya, seperti dalam bukunya *Islamic Methodology and History* ; *Islam and Modernity : Transformation of an Intelectual Tradition.*

Penggalian terhadap aspek historis ini, sangat penting bagi terciptanya perkembangan hukum Islam, sehingga dalam konteks pemikiran pembaharuan hukum Islam, persoalan-persoalan konkret dewasa ini akan dapat ditemukan suatu jawaban, apabila mengacu pada dua langkah. *Pertama*, seseorang harus memahami arti atau makna suatu pernyataan tertentu dengan mempelajari situasi atau problem historis dimana pemyataan tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja, sebelum mempelajari teks-teks spesifik dalam sinaran situasi spesifiknya, suatu kajian umum rnengenai situasi rnakro yang dalam batasan-batasan masyarakatnya, agama, adat-istiadat, pranata-pranata bahkan tentang kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Islam tidak bisa dikesampingkan. *Kedua*, menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik al-Qur'an dan sinaran latar belakang sosio-historisnya dan ratio-legisnya. Dari sinilah kemudian dapat ditemukan suatu jawaban terhadap persoalan-persoalan konkret dewasa ini.[7] Dan dengan kajian historis, Rahman berusaha menemukan akar-akar penyebab terjadinya kemacetan intelektualisme Islam secara umum, dan akar-akar penyebab kernacetan pemikirari hukum Islam secara khusus dan sekaligus

---

[4] Ahmad Hasan, "the Early Development of Jurisprudence", Terj. Agah Garnadi, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung : Pustaka, Cet.I, 1984, hlm.xvii

[5] Ghufron A. Mas'adi, *Op.Cit.*, hlm. 62-63

[6] 6 *Ibid*, hlmÒ 63

[7] Ahmad Rofiq, "Pendekatan Historis-Sosiologis dalam Formulasi Hukum Islam, Studi terhadap Pemikiran Hukum Fazlur Rahman", dalam *Majalah Jurnal Justisia*, Edisi 19 th. IX 2001, hlm. 61.

di rumuskannya dalam konsep-konsep metodis.[8]

Selanjutnya metode yang kedua yaitu *Hermeneutic*[9] *method*, adalah metode untuk memahami dan menafsirkan teks-teks kuno seperti teks kitab suci, sejarah, hukum. Dalam pengoperasiannya metode tersebut dipakai untuk memperoleh kesimpulan makna suatu teks (ayat), dan metode hermeneutic selalu berhubungan dengan tiga aspek dan teks itu, yakni: a). Dalam konteks apa suatu teks ditulis (dalam konteks apa ayat itu diwahyukan); b). Bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut (bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya); dan c). Bagaimana keseluruhan teks (ayat) *Weltanschaung*-nya atau pandangan hidupnya. Seringkali perbedaan pendapat bisa dilacak dan variasi dalam penekanan ketiga aspek ini.[10]

Teks-teks kitab suci merupakan inspirasi Ilahi, seperti Qur'an, Taurat, Zabur dan lain-lain agar dapat dimengerti dan dipahami, diperlukan upaya interpretasi. Teks-teks sejarah yang ditulis dalam beberapa abad yang silam dengan menggunakan Bahasa yang rumit, tidak dapat dimengerti dalam kurun waktu tertentu tanpa penafsiran yang tepat. Badan hukum yang padat juga memerlukan upaya penafsiran, karena ketentuan hukum mengandung beberapa aspek, yakni yang tersurat ataupun tersirat, atau antara bunyi hukum dengan semangat hukum.[11]

Dalam hal metode ini, Rahman menggunakannya untuk menafsirkan Islam Normatif, yakni al-Qur'an, sepanjang mengenai prinsip-prinsip *hermeneutic:* memahami teks secara keseluruhan tidak secara sepotong-potong, memahami teks menurut kehendak penciptanya, menghidupkan kembali dalam situasi subyek yang menafsirkannya.

Mengenai arti penting dan kegunaan metode *hermeneutic* untuk memahami al-Qur'an, ditegaskan oleh Rahman dalam sebuah tulisannya ia mengatakan:

"Di samping kitab-kitab tafsir, kaum Muslimin telah merumuskan sejumlah besar karya mengenai metode-metode atau prinsip-pnnsip penafsiran al-Qur'an yang disebut *ushul al-tafsir*..., mereka telah melakukan suatu jasa besar bagi upaya pemahaman al-Qur'an, penggunaan bahasa harfiah dan metaforisnya, juga dalam menbedakan antara ayat-ayat yang mempunyai pengertian umum dan khusus, dan lain-lainnya. Usaha-usaha mi sebenarnya sangat penting untuk pema-

---

[8] Ghufron A. Mas'adi, *Op. Cit.*, hlm. 6

[9] Secara etimologis kata "Hermeneutic" berasal dari bahasa Yunani "hermeneuein" atau "interpretasi". Lihat dalam E.Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta : Kanisius, 1999, hlm.23. Aristoteles dalam sebuah bukunya Pen Hermenias atau De Interpretatione menyatakan bahwa kata yang kita ucapkan merupakan simbol dan pengalaman mental kita, dan kata-kata yang kita tulis adalah simbol dari kata-kata yang kita ucapkan. Lebih lanjut lihat dalam *Ibid*, hlm 24. Menurut F.D.E. Schleienmacher (1768-1834) ada dua tugas hermeunetik yang pada hakikatnya identik satu sama lainnya, yaitu interpretasi gramatical dan interpretasi psikologis. Bahasa gramatika merupakan sarana berpikir setiap orang, sedangkan aspek psikologis interpretasi memungkinkan seorang memahami pribadi penulis. Walaupun demikian, ia menawarkan seni interpretasi yang meliputi rekontruksi historis, obyektif dan subyektif terhadap sebuah pernyataan. Sehingga dengan rekonstruksi obyektif historis dimaksudkan untuk menafsirkan hubungan-hubungan bahasa teks secara keseluruhan, sedangkan rekonstruksi subyektif historis digunakan sebagai upaya memahami awal mulanya sebuah pernyataan masuk dalam pikiran seseorang. Lebih lanjut lihat dalam E. Sumaryono, *Ibid*, hlm. 41.

[10] Amina Wadud Muhsin, *Wanita dalam al-Qur'an*, Terj. Yaziar Radianti, Bandung : Pustaka, Cet.I, 1992, hlm.4

[11] Ghufron A. Mas'adi, *Op.Cit.*, hlm. 68-69

haman terhadap teks dalam al-Qur'an. Walaupun demikian terdapat suatu kebutuhan mendesak terhadap teori *hermeneutic* yang akan menolong kita dalam memahami makna al-Qur'an secara utuh. Sehingga bagian-bagian teologis, etis dan legal al-Qur'an menjadi suatu kesatuan yang menyeluruh dan padu"[12]

Dalam pemikiran Rahman, kedua metode ilmiah yang telah disampaikan di atas, merupakan dua buah metode yang berkaitan erat. Metode *critical history* berfungsi sebagai upaya *dekonstruksi metodologi*, sedangkan metode hemeneutic difungsikan sebagai upaya rekonstruksinya.[13] Sementara dalam kajian normatif (penerapan metode hermeneutik dalam menafsirkan al-Qur'an) Rahman menggunakan metode sosio-historis sebagai alat bantu dalam menemukan konteks sosial yang terkait.

Dengan demikian, metodologi penafsiran yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman adalah dalam rangka menghindari pertumbuhan ijtihad yang sewenang--wenang. Metodologi ini juga diperlukan guna kriteria ketepatan ilmiah, dan untuk menghindari pendapat yang sewenang-wenang, agar usaha ijtihad dapat diletakkan pada dasar-dasar yang tepat sejauh mungkin.[14]

Dari uraian tersebut, tampak sekali di sini bahwa Fazlur Rahman tampil sebagai sosok yang menjunjung tinggi kebebasan berfikir argumentatif dan konstruktif, dengan kecenderungan terhadap al-Qur'an (Qur'an oriented) yang semakin kuat dan ketidakinginannya terjebak pada dogmatisasi pemikiran pendahulunya. Rahman ingin melihat Islam dalam konteks sejarah dan Islam dalam konteks norma dan moral. Dan keinginannya untuk menunjukkan orisinalitas pemikirannya sendiri.[15]

Gagasan Fazlur Rahman tentang Poligami & Relevansinya dengan Hukum Islam di Indonesia

Sebagaimana diungkapkan sebelumnya, Fazlur Rahman berpendapat bahwa al-Qur'an dalam menerima poligami hanya bersifat sementara dan membuat perbaikan terhadapnya lewat rancangan-rancangan hukum. Pada hakikatnya cita-cita moral al-Qur'an menuju pada konsep monogami. Pendapat tersebut, Rahman kemukakan berdasarkan argumentasi al-Qur'an sendiri yang tercantum dalam surat al-Fathir: 11 dan surat al-Dzariyaat : 49. Berikut kami kutip dan kedua ayat tersebut: "*Dan Allah menciptakan kamu dan tanah, kemudian air mani, kemudian menjadikan kamu berpasangan (laki-laki dan perempuan)* (al-Fathir (35): 11)

"*Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasang supaya kamu mengingat akan kebesaran Allah*" (al-Dzariyaat (51): 49).[16]

Dalam salah satu wawancara pada saat kunjungannya ke Indonesia, Rahman

[12] Fazlun Rahman "*Interpreting The Qur'an*", Inquiry (Mei, 1986), hlm. 45 sebagaimana kutip dalam Ghufron A. Mas'adi, *Ibid.*, hlm.72

[13] Ghufron A. Mas'adi, *Ibid*, 73

[14] Fazlur Rahman, "Islam : challenger and Opportunities", Terj. "Gerakan Pembaharuan Dalam Islam Di Tengah Tantangan Dewasa Ini" dalam *Perkembangan Modern Dalam Islam*, Penyunting : harun Nasution dan Azyumardi Azra, Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1985, hlm. 36.

[15] Tafsir dkk, *Moralitas Al-Qur'an dan terjemahannya,Op.Cit.*, hlm. 697 dan hlm 862

[16] Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya, Op. Cit.*, hal. 697 dan hlm. 862.

mengemukakan pendapatnya tentang poligami, sebagai berikut: "Beberapa negara, termasuk Indonesia, telah mengeluarkan larangan poligami, kalau tidak mendapat ijin dari istri pertamanya. Saya tidak melarang poligami, tetapi tidak memudahkannya. Apa mudah berbuat adil[17] terhadap istri?

Rahman juga mengungkapkan bahwa al-Qur'an sendiri jelas mengungkapkan tentang kemustahilan bagi suami dapat berlaku adil kepada istri-istrinya meski ia sangat menginginkannya sebagaimana tercantum dalam surat an -Nisa:129.

Berdasarkan ayat tersebut Rahman berpendapat bahwa secara jelas kitab suci itu menyatakan bahwa adalah mustahil mencintai lebih dan seorang wanita dalam acara yang sama. Selanjutnya Rahman menyatakan, memang dalam ayat 3 surat An-Nisa membenarkan adanya poligami, tetapi itu merupakan untuk menerima sementara struktur sosial Arab tentang kebiasaan hidup berpoligami, tetapi pada hakikatnya, idea-moral al-Qur'an adalah monogami.[17]

Begitupun dalarn hukum Islam di Indonesia, berdasarkan Undang--undang yang ada, seperti Undang-undang No. 1/1974 tentang perkawinan yang di dalamnya menyatakan bahwa asas perkawinan yang dianut adalah monogami, Pasal 3 (1) menyebutkan bahwa pada asasnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang istri. Walaupun dalam undang-undang tersebut masih tetap mentolelir adanya poligami. Pasal 3 (2) UU No. 1/1974.

Disimpulkan bahwa antara pendapat Fazlur Rahman dan ketentuan dalam hukum Islam Indonesia pada dasarnya adalah sama, yaitu asas perkawinan yang dituju adalah monogami, tetapi berda sarkan pada pasal selanjutnya UU tersebut masih memberikan toleransi adanya poligami dengan syarat-syarat yang di tetapkan dengan ketat.[18]

Memang kalau kita perhatikan syarat-syarat untuk dapat berpoligami cukup berat dengan tujuan agar seorang laki-laki tidak seenaknya saja melakukan poligami termasuk juga kawin cerai. Sedangkan bila diteliti lebih lanjut secara formal, banyak laki-laki yang tidak memenuhi persyaratan dalam poligami, namun hanya didorong oleb nafsu syahwat belaka. Memang bila dibandingkan dengan perzinaan dan pelacuran, poligami merupakan jalan keluar atau altematif bagi laki-laki yang berkehendak menyalurkan nafsu birahinya kepada wanita lain di luar istri pertamanya. Tetapi masalahnya tidak sebatas itu, dalam poligami dapat menyangkut masalah lain.

Seorang suami yang sebenamya belum mampu untuk melaksanakan poligami lantas melaksanakan perbuatan yang beresiko berat itu, maka wanitalah yang menjadi korban, baik itu istri muda maupun istri tuanya, juga bagaimana nasib dan anak-anak mereka, penghidupannya, pendidikannya, kesejahteraannya juga masa depannya.

Fazlur Rahman menyatakan bahwa berdasarkan pada ketentuan QS. an-Nisa'

---

[17] Lebih lanjut lihat dalam Taufiq Adnan Amal dalam *Methode dan Alternahft Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, *Op. Cit.*, hlm. 90.

[17] Fazlun Rahman, Islam, *Op. Cit.*,
hlm. 69.

[18] Fazlun Rahman, Tema Pokok al-Qun'an, *Op. Cit.*, hlm. 68.

129 yang dituju dalam perkawinan Islam adalali monogami, sedangkan adanya poligami menurutnya hanya bersifat sementara. Yang merupakan kebijakan al-Qur'an untuk menerima sementara struktur sosial Arab yang secara adat hidup berpoligami.

Syarat Poligami dalam Hukum Perkawinan di Indonesia

Rahman menegaskan bahwa adil sebagai syarat dalam poligami seperti yang ditegaskan Al-Qur'an adalah sangat mustahil. Karena menurutnya berlaku adil kepada istri tidak terbatas pada bagian nafkah dan giliran, tetapi menyangkut hati dan cinta. Pendapat tersebut bila dihubungkan dengan kompilasi hukum Islam Indonesia tentang "Beristri Lebih Dan Satu Orang", pasal 55 ayat 2 menyatakan bahwa syarat utama beristri lebih dan seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap istri-istri dan anaknya.[19]

Meskipun ayat tersebut secara tersurat diperbolehkannya poligami, tetapi dalam pasal tersebut tidak dijelaskan tentang kriteria-kriteria bersikap adil terhadap istri. Sehingga disini perlu adanya penjelasan tentang makna keadilan suami terhadap istri-istrinya. Kemudiaan dalam ayat 3 menjelaskan bahwa apabila syarat utama yang disebut pada ayat (2) tidak mungkin dipenuhi, suami dilarang beristri lebih dan seseorang.

Meskipun demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa priinsip-prinsip keadilan sesuai yang diungkapkan oleh Rahman maupun tertuang dalam Hukum Islam di Indonesia, adalah sangat sulit dilakukan. Sehingga penulis menarik benang merah bahwa persoalan poligami adalah bukan persoalan keadilan, tetapi karena faktor tertentu.

Gagasan Fazlur Rahman tentang Poligami Perspektif Feminisme Islam

A. Gagasan Gerakan Feminisme Islam Prinsipnya dengan Poligami

Sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, Feminis Muslim berpandangan bahwa keadaan yang memprihatinkan yang dialami oleh perempuan bukan dikarenakan oleh ajaran dasar Islam (konsep Islam) yang menernpatkan perempuan di bawah laki-laki dalam struktur sosial (sebagaimana yang dituduhkan oleh Barat), tetapi dikarenakan hegemoni patriarki di dunia (Arab) Islam[20] dan "bias laki-laki" dalam memahami sumber-sumber ajaran Islam yang aplikasinya dalam kehidupan masyarakat membentuk tradisi Islam.[21] Pemahaman yang bias tersebut telah menyimpang dan semangat dasar al-Qur'an sehingga memiliki dampak yang nyata dalam kondisi yang demikian ini, dalam perkembangan-nya dianggap sebagai ajaran yang harus diterima dan dipertahankan.[22]

Usaha Feminis Muslim untuk meng-akhiri keadaan tersebut dan untuk mendapatkan keadilan dan kesetaraan dalam hubungan antara laki-laki dan

[19] H. Abdurrahman, SH. MH., *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pessindo, Cet. II, 1995. hlm. 126

[20] 25 Sidiq, "Gender dan Reformasi Ketentuan Poligami dalam Hukum Keluarga Islam", Jurnal Ilmu Syari'ah, *al-Ahkam*, Vol. I, No. 1, Maret 2003, hlm. 54

[21] Fatima Mernissi dan Rifat Hasan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, terj. Tim LSPPA, Yogyakarta: LSPPA, 1995, hlm. 67-68.

perempuan dilakukan dengan mengkaji kembali sumber-sumber ajaran Islam.[23] Dalam kajiannya, mereka menggunakan pendekatan analisis gender terhadap isu-isu atau topik yang terkait dengan kedudukan perempuan dalam strukiur sosial.[24] Hasil kajian tersebut mencerminkan pandangan mereka terhadap isu-isu yang mereka angkat, yang secara umum bertolak belakang dengan hasil kajian Ularna terdahulu maupun praktik dalam kehidupanmasyarakat muslim. Sejalan dengan tujuan penelitian ini, bahasan akan dibatasi hanya pada persoalan poligami. Namun sebelum menyajikan pandangan mereka tentang poligami tersebut, terlebih dahulu penulis akan membahas metode yang mereka gunakan dalam mengkaji sumber hukum lslam.

Meskipun memiliki tujuan yang sama, yakni untuk mendapatkan pernaharnan yang adil dan setara, metode pengkajian yang digunakan oleh Feminis Muslim tidaklah seragam. Dalam kajiannya tentang kedudukan perempuan dalam al-Qur'an misalnya, Amina Wadud Muhsin menggunakan rnetode penafsiran hermeneutika.[25] Pada dasarnya metode ini memandang bahwa ayat-ayat al-Qur'an diwahyukan pada waktu tertentu dalam sejarah beserta keadaan umurn maupun khusus yang menyertai serta menggunakan ungkapan yang relatif rnengenai suatu keadaan.[26] Namun demikian, pesan yang dikandungnya tidak terbatas hanya untuk satu kondisi. Pemahaman tentang suatu kondisi tersebut digunakan untuk menangkap ide pokok atau jiwa ayat tersebut, yang selanjutnya dalam aplikasi praktis, ide tersebut direfleksikan dalam Iingkungan baru.

Dalam rnenafsirkan ayat-ayat yang rnenyebutkan tentang perempuan, baik secara tersendiri maupun terpisah dan laki-laki, Arnina rnenafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, yaitu menguraikan makna ayat dengan metode sebagai berikut: 1. Menurut konteksnya; 2. Menurut konteks pembahasan tentang topik yang sama dalam aI-Qur'an; 3. Dan sudut bahasa dan struktur sintaksis yang sama yang digunakan di tempat lain dalam al-Qur'an; 4. Dan sudut prinsip al-Qur'an yang menolaknya; dan 5. Menurut konteks *weltanschaung* al-Qur'an atau pandangan dunianya. Dan hal ini, seringkali per–

---

[22] Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*, terj. Fanid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, Cet. II, 2000, hlm. 63. Agama adalah pedoman hidup yang paling fundamental bagi manusia dan mempunyai pengaruh fungsional tenhadap stnuktur sebuah masyanakat, tentu saja memiliki peran dalam hal mi. Namun oleh sebagian pengikutnya, agama ditafsinkan sedemikian rupa sehingga benfungsi sebagai alat legitimasi terhadap stnuktun sosial yang menindas penempuan. Lihat dalam Zakiyuddin Baidhawy, *Wacana Teologi Feminis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajan, Cet. [, 1997, hlm. viii

[23] Menunut Zainab al-Ma'adi dalam bukunya yang benjudul Al-Mar'ah bayn al-Isaqowi wa al-Qudsi memandang bahwa ide-ide tentang penindasan, ketidakadilan, ketidaksetaraan yang dialami oleh perempuan karena adanya pemahaman teks-teks al-Qur'an dalam masyarakat. Leela Gandhi, sebuah pengantan *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*, terj. Yuyun Wahyutni dan Nur Hamidah, Yogyakarta: Qalam, 2001, hlm. Xii.

[24] Analisis gender adalah memusatkan penhatiannya pada ketidakadilan dalam stnuktun sistem sosial yang ditimbulkan oleh penbedaan dan peran genden. Ketidakadilan itu meliputi: *marginalisasi, subordinasi, stereotype* (pelabelan negatif–, *violence* (kekerasan), *double burden* (pengelolaan rumah tangga dan beban kenja domestik). Lihat dalam Mansoun Fakih, "Posisis Penempuan Dalam Islam: Tinjauan Dan Analisis Gender", dalam Mansour Fakih dkk. (ed), *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektzf Islam*, Sunabaya: Risalab Gusti, 1996, Cet. 1, hlm. 45-48.

[25] Amina Wadud Muhsin, *Op. Cit.*, hlm. 4-5

[26] *Ibid*, hlm. 5

bedaan pendapat dapat dilacak dan variasi dalam penekanan aspek tersebut.

Meskipun tidak *se-eksplisit* Amina, nampaknya Riffat Hasan menggunakan metode yang tidak jauh berbeda dalam rnenafsirkan ayat al-Qur'an.[27] Lebih dari itu, Riffat juga menguji keotentikan dan segi internal maupun eksternal hadits-hadits yang terkait dengan kedudukan perempuan, yang dianggapnya sebagai sumber utama penyimpangan pemahaman yang bias laki-laki dan munculnya supremasi laki-laki alas perempuan.[28] Dengan metode tersebut, Riffat berharap dapat menunjukkan bahwa perempuan dan laki-laki memiliki kedudukan yang setara.

Kemudian Asghar Ali Engineer walaupun dengan menggunakan ungkapan yang berbeda, tetapi juga rnenggunakan metode yang serupa. Dalam pandangannya, teks-teks surnber ajaran mengandung makna normatf dan kontckstual. Karena itu, untuk memenuhinya, teks yang terkait dengan perempuan harus dilihat dalam kaitannya dengan konteks kesejarahannya untuk mendapatkan pemahaman yang normatif. Atas pemahaman itulah, selanjutnya Asghar mereformulasikan pemahaman dalam konteks sekarang.[29]

Tidak sebagairnana Ulama Klasik, metode kajian yang digunakan oleh para Feminis Muslim tersebut tidak terbatas hanya untuk memahami ayat-ayat yang terkait dengan hukum, tetapi juga dalam semua kajiannya yang menyangkut hubungan gender. Hal ini dapat dipahami karena konsens mereka tidak terpaku hanya pada bidang kajian tertentu, tetapi lebih terarah pada isu-su yang terkait dengan kesetaraan gender hingga lintas bidang kajian keislaman. Namun demikian, dalam pembahasan berikut ini akan dibatasi hanya pada masalah poligami.

Dalam masalah poligami, sebagaimana pemyataan aI-Qur'an (QS. 4:3) Feminis Muslim memandang bahwa secara harfiah memberi petunjuk tentang adanya ketidaksamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Dalam hal mi, laki-laki boleh memiliki pasangan sah (rnelalui nikah) lebih dan satu dengan maksimal empat orang perempuan, sedang perempuan hanya boleh memiliki pasangan sah seorang laki-laki. Dan pernyataan tersebut, bukanlab Islam mengajarkan poligami, tetapi memang lembaga poligami mi telah ada sebelum Islam, bahkan tanpa batasan jurnlah pasangan perempuan.[30]

Dalam pandangan Amina Wadud Muhsin, pada dasarnya bentuk perkawinan yang dikehendaki oleh al-Qur'an adalah monogami; Hal ini karena ia sangat menekankan asas utama dalam hubungan sosial, khususnya terhadap istri, yakni keadilan, suatu yang sangat sulit dicapai. Ia mendasarkan pendapatnya tersebut pada al-Qur'an (4:129) "Wa Ian tastathi'u an ta'dilu bainan nisaa'i walau harostum." Ayat tersebut didukung oleh ayat (2:1 87) Hunna Libasun Lakum wa antum libasun lahunn", yang menunjukkan kesetaraan, sebagai cerminan dan keadilan. Begitu juga ayat (30:21) yang menegaskan tentang tujuan perkawinan, yakni ter-

---

[27] Lihat dalam Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001, hlm. 38

[28] Lihat Fatima Mernissi dan Riffat Hasan, *Op. Cit.*, hlm. 35

[29] Lihat Asghar Ali Engineer, *Op. Cip.*, hlm. 64

[30] Abdur Rahman I Doi, "Shari'ah The Islamic Law", terj. Basil Iba Asghary dan Wadi Masturi, *Perkawinan dalam Syari'at Islam*,Jakarta: Rineka Cipta, Cet. 1, 1992, hlm. 43

bentuknya keluarga "sakinah" yang penuh dengan "mawaddah wa rahmah", menurutnya tidak akan mungkin tercapai jika suami yang sekaligus sebagai ayah, membagi cintanya kepada lebih dan satu keluarga.

Lebih lanjut, meskipun memberi peluang bagi laki-laki untuk beristri sampai maksimal empat orang, al-Qur'an menuntut syarat yang berat, yang hampir mustahil untuk dipenuhi. Dalam penafsiran al-Qur'an (4:3), yang juga menjadi dasar bagi pendukung poligami, Amina mengatakan bahwa ayat tersebut; ***pertama,*** berkaitan dengan perintah kepada wali untuk memperlakukan anak yatim perempuan yang berada di bawah tanggungannya dengan adil dalam pengelolaan kekayaan sebagaimana yang disebutkan dalam ayat sebelumnya. *Kedua*, sebagai jalan keluar untuk mencegah terjadinya kesalahan dalam pegelolaan anak yatim. Ayat tersebut menganjurkan kepada wali untuk menikahi anak yatim tersebut dengan adil.[31]

Lebih lanjut, Amina juga rnengecam alasan yang dikemukakan oleh para pendukung poligami, yang ia katakan tidak ada dasarnya dalam al-Qur'an, yakni finansial (kecukupan harta untuk memberi nafkah lebih dan satu istni), istri tidak mampu melahirkan anak, dan mendukung nafsu seksual yang tidak terkendalikan dan laki-laki yang tidak terpenuhi dengan hanya satu istri.[32] Alasan-alasan tersebut menurutnya, hanya dicari-cari dan sama sekali tidak mencerminkan keadilan, yang menjadi jiwa al-Qur'an.[33]

Sedikit berbeda dari Amina, Asghar Ali Engineer berpendapat bahwa al-Qur'an memang mengijinkan laki-laki untuk mengawini lebih dan seorang perempuan. Menurutnya, pemahaman ayat (4:3), yang mengijinkan poligami, harus dibaca secara utuh dan kontekstual dalam kaitannya dengan ayat sebelumnya.[34] Pada intinya, ayat tersebut lebih menekankan pada keadilan terhadap anak yatim dan pada poligaminya. Karena itu, poligami tidak merupakan hak istimewa tanpa dikaitkan dengan keadilan, yang dalam ayat lain dinyatakan suatu yang sangat sulit tercapai. Hal ini karena keadilan tidak hanya terbatas dalam bentuk fisik, tetapi juga yang bersifat psikis.[35] Di samping itu, ijin poligami juga harus dilihat dalam konteks kesejarahan, dimana pada masa pra islam merupakan hak mutlak dan tanpa batas. Pembatasan istri sampai maksimal empat orang yang ditetapkan oleh al-Qur'an sebenarnya sudah merupakan perubahan yang sangat berarti. Dengan tambahan syarat keadilan yang cukup sulit terpenuhi tersebut, al-Qur'an dengan bijaksana mengisyaratkan adanya proses menuju pada ketentuan monogami.

Selanjutnya Nasaruddin Umar memandang bahwa ayat 3 dalam Surat an-Nisa' menggunakan *shighah* umum, yaitu menggunakan kata ganti jamak (khiftum, tuqsithuu, fankihuu, aimaatukum, nan ta'uulu), dan ayat tersebut turun untuk menanggapi suatu sebab khusus yaitu kasus Urwah bin Zubair.[36] Bagi Nasarudin, dengan menggunakan metode *maudlu'i*, dan ketentuan tersebut dikaitkan dengan

---

[31] Amina Wadud Muhsin, Wanita di dalam al-Qur'an, *Op. Cit.*,hlm. 112
[32] *Ibid*, hlm. 111-112
[33] *Ibid*, hlm. 113-114
[34] Asghar Ali Engineer. *Op. Cit.*, hlm. 153-154
[35] Ibid., hlm. 155-156

QS. 4:129, yang seolah-olah memustahilkan syarat adil itu dapat dilakukan manusia, menunjukkan penolakan poligami atau paling tidak lebih memperketat pelaksanaan poligami.[37]

Begitu pula Nawal el Sa'dawi, menyatakan bahwa Islam telah melarang poligami, karena laki-laki tidak diperbolehkan mengawini lebih dan satu perempuan kecuali ia mampu berlaku adil serta tidak membeda-bedakan antara mereka dalam tingkat terkecil sekalipun dan al-Qur'an sendiri juga telah menyatakan kemustahilannya sebagaimana QS. 4: 129. Kemudian, akal berpendapat bahwa mengawini banyak perempuan, berarti sebuah *preferensi* bagi istri yang baru atas istri sebelumnya. Pengistimewaan ini sudah cukup untuk membuat persamaan dan keadilan menjadi suatu hal yang mustahil meski laki-laki itu seorang nabi sekalipun.[38] Kenyataannya Rasulullah sendiri tidak bisa memperlakukan istri-istrinya dengan persamaan mutlak. Sebagaimana contohnya adalah pembagian malam yang harus dihabiskan Nabi dengan mereka secara sama sehingga menikmati kesempatan yang sama untuk ditemani, untuk cinta dan kesenangan. Namun, Nabi lebih memilih Aisyah daripada istrinya yang lain serta mencintainya lebih dalam.

Dari uraian di atas, nampak jelas bahwa dalam pandangan Feminis Muslim, poligami bukanlah hak yang serta merta dapat dimiliki oleh laki-laki. Akan tetapi, poligami dianggap sebagai cara yang sangat bijaksana untuk membatasi praktek yang dilakukan masyarakat arab yang berlaku sebelum Islam. Penekanan pada keadilan, nampaknya merupakan jalan yang sangat halus dari al-Qur'an untuk menegaskan prinsip monogami.

Lebih lanjut Feminis Muslim berpendapat bahwa poligami yang diijinkan oleh al-Qur'an bukanlah hak mutlak yang dimiliki oleh laki-laki. Penetapan poligarni tersebut, mereka pandang sebagai proses menuju ketetapan monogarni. Hal ini karena pembatasan isteri maksimun empat orang.

B. Perspektif Feminisme Islam terhadap Gagasan Fazlur Rahman tentang Poligami

Pemikiran Fazlur Rahman tentang penolakannya atas poligami dalam situasi normal adalah selaras dengan perjuangan Feminis Muslim yang hendak mencani fiqh perempuan yang baru, yang dilandasi oleh suatu tindakan sadar untuk mengubah kondisi ketertindasan dan ketidakadilan yang dialami oleh perempuan.

Dapat dilihat dalam sebuah penelitian tentang poligami yang dilakukan oleh Lembaga Advokasi dan Bantuan Hukum (LABH) di Yogayakarta, menunj ukkan bahwa kebanyakan laki-laki setuju poligami. Menurut data yang diperoleh dari 1000 angket yang kembali 800. 52,5 persennya menyatakan setuju. Halimah Ginting (Direktur LABH tersebut) menyimpulkan, angka tersebut menunjukkan arogansi laki-laki yang berlebihan. Karena

[36] Hal ini didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari yang bersumber dari 'Aisyah, bahwa Urwah bin Zubair mempunyai seorang anak yatim yang hidup di dalam pengawasannya. Selain cantik, anak yatim itu juga memiliki harta sehingga Urwah bermaksud mengawininya, maka ayat mi menjadi petunjuk bagi Urwah dalam melangsungkan niatnya. Lihat dalam Nasaruddin Umar, Jakarta: Paramadina, Cet. 1, 1999, hlm. 282-283, sebagaimana yang dikutipnya dari Muhammad Ali al-Shabuni, "Tafsir Ayat Ahkam".

[37] *Ibid*, hlm. 283-284

angket tersebut juga menunjukkan, laki-laki yang setuju poligami tidak tahu syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh laki-laki agar boleh poligami. [39]

Begitu pula Roger M. Keesing (Antropolog Budaya), memandang bahwa poligami hanya dilakukan oleh laki-laki yang kaya atau berkedudukan tinggi saja, atau oleh setiap laki-laki dalam masyarakat. Pada umumnya poligami membentuk pasangan-pasangan yang usianya tidak setara, karena isteri kedua atau berikutnya diperoleh pada saat seorang laki-laki telah mendapat kekuasaan dan gengsi dalam usia setengah baya.[40] Selanjutnya dalam struktur keluarga poligami, menghadapi berbagai masalah struktural yang sulit yang menyangkut tentang hal-hal seperti penggunaan sumber daya, kekuasaan dan benturan antar kepentingan (*conflic of interest*) dalam hubungan dengan anak-anak dan kecemburuan seksual.

Terhadap pembahasan mengenai poligami, yang menjadi bagian dari bahasan relasi gender dalam masyarakat ini merupakan masalah agama yang berdimensi sosial. Al-Maraghi, seorang ahli tafsir moderat, mengatakan bahwa pengaturannya harus diselaraskan dengan perkembangan masyarakat.[41] Secara khusus al-Haitami mengatakan bahwa asumsi tentang superionitas laki-- laki terhadap perempuan hanya merupakan generalisasi belaka. Kenyataan menunjukkan bahwa banyak perempuan mempunyai kemampuan yang sebanding dan setara.[42]

Dari pemikiran Fazlur Rahman, dapat diketahui bahwa sesungguhnya Rahman sangat berkepentingan untuk membangunkan kembali kesadaran umat Islam akan tanggung jawab sejarahnya dengan fondasi moral yang kokoh menuju tenbentuknya fikih Islami yang adil dan berkesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Karena itu, Riffat Hasan menyatakan, "Meskipun segala sesuatu sudah berjalan salah dalam kehidupan perempuan Muslim yang tidak diperhitungkan selama berabad-abad ini, saya sungguh yakin, masih ada harapan di masa depan, karena meningkatnyajumlah ummat Islam (baik laki-laki maupun perempuan) yang mulai melakukan perenungan yang semakin mendalam terhadap ajaran al-Qur'an. Dalam al-Qur'an terlihat jelas bahwa tugas tertinggi yang dipercayakan Tuhan kepada ummat manusia sebagai wakil Tuhan di muka bumi, hanya bisa diselesaikan dengan meninggalkan pandangan-pandangan dan nilai-nilai yang bias terhadap perempuan".[43]

Yang terakhir, yaitu "perubahan" dalam konteks tema mi menjadi sangat penting, karena "perubahan" adalah kata kunci paling menentukan dan merupakan tujuan dan semua pikiran yang telah disampaikan

---

[38] Nawal El Saadawi, "The Hidden Face Of Eva", ten. Zulhilmiyasni, *Perempuan Dalam Budaya Patriarkhi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 1, 2001, hlm. 396-397 Lebih lanjut lihat dalam *Ibid.*

[39] Harian *Juwa Pos*, Minggu 17 November 2002, hlm. 17.

[40] Lihat dalam Roger M. Keesing, *Antropologi Budaya Suatu Perspektif Kontemporer*, terj. R.G. Soekadijo, Jakarta: Airlangga, 1992, Edisi II, hlm. 16

[41] Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Agama dan Budaya Perempuan: Mempertanyakan Posisi Perempuan Dalam Islam", yang dikutipnya dan Ahmad Mustafa al-Maraghi, "Tafsir al-Maraghi" dalam Irwan Abdullah (ed), Sangkan Paran Gender, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet I. 1997, hlm. 78

[42] Al-Haitami, "Tafsir al-Haitami", Sebagaimana dikutip dalam *Ibid.*

[43] Budhy Munawar-Rahman, "Islam dan Feminisme: dan Sentralisme Kepada Kesetaraan", Lihat dalam Mansour Fakih dkk. (ed), *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996, Cet. 1, hlm. 206.

oleh "Fazlur Rahman" dan gerakan "Feminisme Islam"— yang berjuang untuk fiqih yang baru — berhadapan *vis a vis* dengan kecenderungan mempertahankan *Status quo*, seperti "patriarki" yang oleh banyak mufassir muslim dewasa mi — yang pro dengan ide-ide kaum feminis, dianggap sebagai asal dan seluruh kecenderungan misoginis (kebencian terhadap perempuan) dalam penafsiran islam tentang perempuan.[44]

Sebagai alat dekonstruksi, feminisme jelas mempunyal relevansi yang sangat penting, bahkan dapat menjadi agenda kajian tentang kesetaraan gender yang betul-betul bisa dianggap adil—secara Islami dalam merekonstruksi fiqih tersebut,[45] melakukan pembebasan dan struktur sosial dan pandangan keagamaan yang tidak adil serta penegakan kembali hak-hak perempuan, yang sebenarnya dijamin oleh al-Qur'an.[44] Misalnya hak atas kesetaraan dan keadilan, hak untuk membangun martabat individual sebagai perempuan hingga soal-soal hukum personal atau keluarga Islam-perkawinan atau perceralan.

Senada dengan pendapat di atas adalah gagasan Abdullah Ahmed an--Na' im tentang transformasi terhadap ketentuan-ketentuan lslam adalah suatu keharusan dema untuk memperoleh formulasi hukum yang memadai bagi "kehidupan Islami kontemporer".[45] Di tengah meningkatnya kesadaran "harga kemanusiaan" perempuan dan pihak-pihak yang tertindas maka formulasi hukum klasik tradisional dan parsial sudah harus ditinggalkan. Dengan cara itu, Islam mampu tampil menjadi ajaran yang tetap dinamis, berkesetaraan dan membawa kesejahteraan semesta. Semoga. *[j]*

---

[44] *Ibid*, hlm. 191
[45] *Ibid*, hlm. 192
[44] *Ibid*, hlm. 205-206.
[45] Abdulllah Ahmad an-Na'im, "Toward and Islamic Reformation". Sebagaimana dikutip oleh Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Op. Cit.* hlm. 79

METODE PEMBARUAN HUKUM ISLAM MUHAMMAD SHAHRUR



Oleh Rosikhan Anwar

Redaktur Pelaksana Justisia dan Staf Menteri Pusat Pengembangan Sumberdaya Manusia (PPSDM) BEM IAIN Walisongo.

Dalam perjalanan sejarah hukum Islam terutama pasca empat imam madzhab (masa keemasan) hukum Islam memasuki babak baru yaitu era keterpakuan tekstual atau stagnasi pemikiran keislaman.[1] Ulama-ulama kaliber besar yang sederajat dengan Abu Hanifah (80-150 H/696-767), Malik Ibn Annas (93-179 H/712-789M), Imam Syafi'i (150-204 H/767-822 M) dan Imam Ahmad bin Hambal (164-241 H/780-855 M) tidak ada lagi. Kebekuan untuk melakukan ijtihad ini sampai muncul suatu pendapat bahwa "pintu ijtihad tertutup".[2] Doktrin tersebut di kalangan para pemikir Islam menjadikan hukum Islam semakin jauh dari sifat dinamis dan kreatifnya. Masa stagnan ini tidak hanya melanda dunia pemikiran Islam, tetapi juga gerakan masyarakat muslim. Akibatnya terjadilah kejumudan berpikir yang mengakibatkan ajaran Islam menjadi beku, melangit, tidak pernah lagi bersentuhan dengan realita kemasyarakatan. Sementara banyak persoalan dan peristiwa baru di masyarakat yang menuntut harus segera dicari pemecahannya.

Hal tersebut menjadi pekerjaan besar bagi para pemikir Islam untuk merumuskan dan memberikan solusi intelektual terhadap realitas tersebut. Yaitu dengan melakukan pembaruan atau membuka kembali aktivitas ijtihad. Pembaruan (*tajdid*), yang lebih dikenal dengan istilah modernisme, diartikan sebagai aliran, pikiran gerakan dan usaha untuk merubah faham-faham, adat istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, untuk

---

[1] Dalam kajian historis hukum Islam pertumbuhan dan perkembangan terbagi ke dalam lima periode, ada juga yang mengatakan enam periode; (1) Periode kenabian, (2) Periode sahabat, (3) Periode tabi'in dan periode keemasan, (4) Periode keterpakuan tekstual (masa kemunduran) dan (5) Periode kebangkitan kembali hukum Islam. Untuk lebih jelas lihat Abdul Wahab Khallaf, *Khulasah Tarikh Tasyri' al-Islami*, terj. H. Ahyar Aminuddin, *Perkembangan Sejarah Hukum Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2000. Sementara yang membagi ke dalam enam periode adalah memisahkan antara periode tabi'in dan periode keemasan. Lihat Muhammad Ali Sayis, *Tarikh al-fiqh al-Islamy*, terj. Nurhadi, *Sejarah Fikih Islam*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003. Bandingkan Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam, Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 19-155.

[2] Isu itu yang kemudian menjadi polemik dan kontroversial. Di kalangan madzhab Hambali berpendapat bahwa pintu ijtihad tidak tertutup dan tidak ada orang yang berhak menutupnya, argumentasi mereka adalah hadits Nabi yang mengatakan bahwa Tuhan akan mengirimkan seorang pembaharu dalam Islam setiap seratus tahun. Golongan Syi'ah juga berpendapat demikian. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press), jilid II, 1979, hlm. 21

disesuaikan dengan suasana baru yang dtimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.[3]

Langkah awal yang dilakukan dalam upaya pembaruan adalah melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah Nabi secara parsial untuk disesuaikan dengan perkembangan dunia modern.[4] Sebagai contoh, mereka yang merasakan kegelisahan dan menawarkan konsep pembaruan hukum Islam, misalnya Mahmoed Mohammed Taha, dengan semangat untuk menghidupkan kembali ayat-ayat yang –dianggapnya– tertunda, yaitu ayat-ayat Makkiyah.[5] Abdullah Ahmed An-Na'im[6] dengan konsep "Nasikh Mansukh"-nya dalam pembacaan teks al-Qur'an. Atau mungkin Fazlur Rahman tentang gagasan "idea moral"-nya[7], dan seterusnya.

Di Indonesia, tokoh yang konsen dengan pembaruan hukum Islam adalah Tengku Muhammad Hasbi ash-Shidieqy sebagai penggagas Ide Fiqih Indonesia yang dimunculkan pada tahun 1940. Walaupun pada saat itu, gagasan tentang fiqh Indonesia tidak meluas dan kurang mendapat respon dari para cendekiawan muslim, tetapi kemunculannya tetap menjadi catatan sejarah yang tak terhapuskan. Pikiran Hasbi ini direspon oleh Hazairin, Guru besar Fakultas Hukum Indonesia, yang mengeluarkan gagasan perlunya dibuka pintu ijtihad untuk membentuk hukum Islam "Bermadzhab Indonesia".[8]

Dalam iklim pembaruan yang tumbuh di dunia Islam, kehadiran Muhammad Shahrur pada abad ke–20 dalam peta pembaruan pemikiran hukum Islam merupakan hembusan angin segar bagi kalangan masyarakat yang mendambakannya. Ia adalah seorang Profesor dan Guru Besar Teknik Sipil pada Universitas Syiria di Damaskus. Menurut Shahrur, umat Islam sekarang dihadapkan pada krisis pemikiran hukum Islam yang serius (*azmah fiqhiyah haddah*),[9] dan ini berarti memerlukan pemikiran hukum Islam kontemporer yang dapat menjawab dan mengantisipasi tantangan zaman. Salah satu bentuk rekonstruksi bangunan pemikiran hukum Islam tersebut menurut Shahrur adalah harus ada pemahaman

---

[3] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 11

[4] N.J. Coulsen, *A History of Islamic Law*, Edinburg: Edinburgh University Press, 1990, hlm. 220-221, dikutip dalam Agus Mohammad Najib, "As-Sunnah Sebagai Sumber Hukum Islam Dalam Pandangan Muhammad Shahrur", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga (Yogyakarta, vol. XI, No. 02 Mei-Agustus, 2002), hlm. 197

[5] Ayat Makkiyah terpaksa harus tertunda karena rendahnya kapasitas manusiawi bangsa Arab dalam memahami nuansa universalitas ayat-ayat substantif Makkiyah, yang menawarkan perlindungan HAM, semangat egaliter dan demokratik. Lihat Mahmoed Mohammed Taha, *The Second Message of Islam*, 1987, Alih bahasa oleh Nur Rachman, *Syari'ah Demokratik*, (Surabaya: el-SAD), cet. I, 1996.

[6] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward An Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, edisi Indonesia berjudul *Dekonstruksi Syari'ah : Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, (Yogyakarta: LkiS), 2001.

[7] Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, *Islam*, Bandung: Pustaka, cet, II, 1994, hlm. 34, bandingkan dengan Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur rahman*, (Bandung: Mizan, cet. V, 1994), hlm. 152

[8] Burhanuddin, "Artikulasi Teori Batas (Nazariyyah Al-Hudud) Muhammad Shahrur dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia", dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 141

[9] Muhammad Shahrur, *Al-kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, (Damaskus: al-Ahali Li at-Taba'ah wa An-Nasyr at-Tawzi, 1990). hlm. 32

kontemporer al-Qur'an dan tentang sunnah Nabi. Ungkapan Shahrur tersebut kemudian menimbulkan pertanyaan: bagaimana pemahaman Shahrur terhadap al-Qur'an dan sunnah sebagai upaya pembaruan Hukum Islam?: apa implikasi pemikiran Muhammad Shahrur terhadap pembaruan hukum Islam? Tulisan ini akan coba menjawab dia pertanyaan tersebut.

Pembaruan Hukum Islam *a la* Muhammad Shahrur

Muhammad Shahrur adalah seorang insinyur, asal Damaskus. Ia dilahirkan pada tanggal 11 April 1938 di Damaskus, Syiria. Pendidikan dasar dan menengahnya ia tempuh di Damaskus. Bidang yang ia tekuni adalah Teknik sipil. Bidang lainnya adalah filsafat dan ilmu bahasa. Ketika berumur 19 tahun mendapat bea siswa dari pemerintah untuk studi ilmu teknik di Moskow, dan berhasil menyelesaikannya tahun 1964. Program doktoral ia raih pada tahun 1972, yaitu setelah memperoleh gelar masternya tahun 1969.[10]

Pada saat studi di Moskow, Shahrur sangat mengagumi ide-ide Marxis, baik dalam dataran teori maupun praksis meskipun ia mendakwa bukan penganut Marxis.[11] Dari sinilah kemudian Shahrur, selain belajar ilmu teknik, ternyata sangat meminati masalah-masalah keislaman. Hal ini tercermin dalam karya-karyanya seperti, *Al-kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah (1990)*, *Dirasat Islamiyyah Mu'asirrah fi ad-Dawlah wa al-Mujtama' (1994)*, *Al-Islam wa Al-Iman: Manzumah al-Qiyam (1996)*, yang semuanya diterbitkan di Damaskus.[12]

1. Landasan Metodologi Muhammad Shahurur

Dalam *master piece*-nya *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, Muhammad Shahrur menyebutkan lima point yang dianggapnya sebagai metode dalam pemikirannya. *Pertama*, permasalahan mendasar dalam filsafat adalah persoalan hubungan antara kesadaran akal (ide) dan materi (wujud kongkrit). Menurutnya sumber pengetahuan manusia adalah alam materi yang berada di luar diri manusia. Ini berarti pengetahuan yang sesungguhnya bukanlah semata-mata bentuk pikiran, akan tetapi sesuatu yang terdapat di dalam realitas empirik. Hal ini didasarkan atas firman Allah QS. An-Nahl: 78 yang menunjukkan bahwa Allah telah mengeluarkan manusia dari perut ibunya dalam keadaan tidak tahu, kemudian Allah memberikan pendengaran, penglihatan, dan akal (hati nurani). *Kedua*, pengetahuan manusia berasal dari luar dirinya, ia menawarkan filsafat Islam modern yang berdasar atas hal-hal yang kongkrit yang mudah dirasakan oleh indera manusia (terutama pendengaran dan penglihatannya) untuk mencapai suatu kebenaran. Ia juga melakukan penolakan terhadap pengetahuan yang datangnya dari ilham (*al-isyraqiyyah al-ilahiyah*) yang hanya dimiliki oleh ahli sufi.[13]

Ketiga, pemikiran manusia yang dulu berasal dari apa yang hanya dapat ditangkap oleh indera pendengaran dan penglihatan, kemudian bergeser menjadi pemikiran yang murni dan bersifat umum. Alam nyata merupakan permulaan dari alam

---

[10] Muhammad Shahrur, "Islam and The 1995 Beijing World Conference on Women", *op. cit.* hlm. 139
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*
[13] Muhammad Shahrur, al-Kitab wa al-Qur'an, *op. cit.*, hlm. 42-43

materi yang diketahui oleh indera manusia. Pengetahuan manusia akan terus bertambah hingga mencapai hal-hal yang dapat dirangkap oleh akal. Menurut Shahrur, alam ghaib dan alam nyata sama-sama merupakan materi. *Keempat,* ia berpendapat bahwa alam diciptakan dari materi bukan dari ketiadaan. *Kelima,* antara al-Qur'an dengan filsafat tidak ada suatu pertentangan yang merupakan induk dari ilmu pengetahuan.[14]

Dari apa yang disampaikan oleh Shahrur di atas, dapat disimpulkan bahwa metodologi yang digunakan Shahrur adalah filsafat *materialisme.*[15] Hal ini terlihat pada pandangannya bahwa sumber pengetahuan yang hakiki adalah alam materi di luar diri manusia, bukan sekedar bentuk-bentuk pemikiran "abstrak". Ia menganggap keadaan sebelum dan sesudah penciptaan alam adalah bermula dari materi.[16]

Adapun pendekatan yang digunakan Shahrur dalam mengonstruksi pemikiran keislamannya menggunakan pendekatan hermeneutik dengan penekanan pada aspek filologi (kebahasaan). Ia menyebutnya sebagai *al-manhaj at-tarikhy al'ilm fi dirasat al-lughawiyyah* (metode historis ilmiah studi bahasa), sebagaimana dikemukakan oleh Ja'far Dakk al-Bab dalam pengantar bukunya, *al-Kitab Wa al-Qur'an.*[17] Pendekatan ini sebenarnya merupakan kesimpulan dari teori linguistik Ibnu Jinni[18] dan al-Jurjani.[19] Dari situlah kemudian Shahrur membuat batasan kaidah-kaidah metode linguistiknya yang memiliki prinsip sebagai berikut:[20](1)

[14] Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainurrofiq (ed.), *Madzhab Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer,* (Yogyakarta: Al-Ruzz Press, 2002), hlm. 129

[15] Istilah materialisme diartikan sebagai pengingkaran terhadap wujud non materi dan pembatasan wujud pada alam materi saja, serta pendapat bahwa tidak ada satu pun wujud di alam ini kecuali ia dikuasai oleh hukum-hukum materi dan berada dalam lingkup ruang dan waktu serta jangkauan indera manusia, dan bahwa apapun yang selain itu hanyalah angan-angan belaka. Lihat dalam Murthada Muthahari, *Addawaf fi Nahul Maddiyah,* Terj. Acshin Muhammad dan Muzakir, *Kritik Islam terhadap Faham Materialisme,* (Jakarta: Risalah Masa, cet. I. 1992), hlm. 20. Lihat juga Lorens Bagus, *Kamus Filsafat,* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, cet. II, 2000), hlm. 593-594

[16] *Ibid.*

[17] Lihat Ja'far Dakk al-Bab, dalam Kata Pengantar Buku *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah,* hlm 22

[18] Ibnu Jinni memfokuskan studinya pada aturan-aturan umum tata bahasa, dan tampak dalam bahasanya yang berkisar pada wilayah struktur kata sederhana. Dia menyimpulkan bahwa dalam berbagai perubahan bentuk kata tersebut terdapat unsur yang sama, yakni kesatuan makna. Lihat *Ibid.*, hlm. 20 Hasil dari studinya adalah adanya kesesuaian antara bunyi dengan konsep. Dalam strukturalisme dikenal dengan *signified* (yang ditandai) dan *signifier* (yang menandai). Lihat Abdul Chaer, *Linguistik Umum,* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, Cet.II, 2003), hlm. 40.

[19] Sedangkan Imam al-Jurjani berangkat dari karakter struktur bahasa dan manifestasi fungsi transmisi yang merupakan wilayah studi tata bahasa (menelaah *langue* sebagai sistem sarana pengungkapan. Lihat *Ibid.*, hlm. 235. Imam al-Jurjani bersandar pada relasi antara karakter struktur kata sederhana dengan fungsi transmisinya. Fokus Imam al-Jurjani terletak pada prinsip-prinsip umum tata bahasa dan relasinya dengan pemikiran. Ia juga melakukan studi tentang prinsip-prinsip linguistik umum. Ia menetapkan: makna yang melekat pada sebuah kata sederhana tidak mungkin lebih padat daripada makna kata sederhana yang lain, baik dalam satu bahasa atau dalam bahasa yang berbeda. Lihat *Ibid.*, hlm.21 lihat juga dalam Muhammad Shahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah fi ad-Daulah Wa al-Mujtama'.* Terj. Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, *Tirani Islam; Genealogi Masyarakat dan Negara,* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. XVI

[20] Muhammad Shahrur, al-Kitab wa al-Qur'an, *op. cit.*, hlm. 44 lihat Sahiron Syamsuddin, "Mempertimbangkan Metode Tafsir Muhammad Shahrur", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeunetika al-Qur'an Mazhab Yogya,* (Yogyakarta: Forstudia Islamika, 2003), hlm. 126-127, lihat juga Sibawaihi menyebutnya ada empat jilid, lihat Sibawaihi. *Pembacaan Quran Muhamad Shahrur,* dalam Jurnal *Tashwirul Afkar,* (LAKPESDAM NU, Edisi No 12 tahun 2002). hlm. 130

Bahwa bahasa merupakan sebuah sistem. (2) Bahasa merupakan fenomena sosiologi dan kontstruksi bahasanya sangat terkait dengan konteks di mana bahasa itu disampaikan. (3) Ada keterkaitan antara bahasa dan pemikiran. (4) Menolak adanya sinonim dalam bahasa.

Bila kita cermati, pendekatan linguistik yang diambil oleh Shahrur ini sebenarnya hanya digunakan untuk membangun suatu landasan (dasar) teori dalam rangka penafsiran ulang terhadap tema-tema yang terdapat dalam *"al-mushaf"* sesuai dengan konteks ruang dan waktu abad kedua puluh.[21]

Selain metode yang sudah disebut, Shahrur juga menggunakan metode dekonstruksi. Dengan metode ini, ia melakukan pembongkaran besar-besaran terhadap seluruh pemikiran keislaman selama ini dan memulai suatu penelitian yang baru dengan perspektif yang baru pula.[22]

Di samping metode dekonstruksi, Shahrur juga menggunakan metode dialektika Hegel, sebagaimana yang dikatakan Mahamy Munir Muhammad Tahir al-Shawwaf.[23] Beberapa teori Hegel yang digunakan Shahrur menurut al-Shawaf adalah[24]: (a) Pandangan tentang peristiwa-peristiwa alam yang bersifat dialektik, dalam arti bahwa untuk menyingkap berbagai kontradiksi yang terdapat dalam pemikiran dan opini, diperlukan pengujian yakni pengujian dialektika; (b) Alam, manusia dan kehidupan dipandang sebagai materi yang berkembang.

Adapun metode lain yang digunakan Shahrur adalah metode tematik, yaitu menafsirkan ayat dengan ayat yang lain yang senada.[25] Metode ini digunakan Shahrur sebagai sebuah kaidah pentakwilan al-Qur'an dan digunakan untuk menganalisa konsep-konsep dalam *al-Mushaf* terutama dalam istilah-istilah yang terkait dengan *al-Kitab* (al-Qur'an).

2. Sumber Hukum Islam: Al-Qur'an dan Sunnah

Dasar hukum atau metode istinbath hukum yang dijadikan *hujjah* oleh Shahrur hanya dua yaitu al-Qur'an, as-Sunnah. Tetapi dari keduanya Shahrur lebih sering menggunakan al-Qur'an dari pada as-Sunnah. Ia tidak menggunakan ijma' maupun qiyas. Pemahaman terhadap kedua term tersebut pun berbeda dengan pemahaman ulama pada umumnya. Pemahaman yang baru terhadap al-Qur'an dan sunnah inilah yang kemudian penulis

---

[21] Abdul Haris, "Pembongkaran Muhammad Shahrur Terhadap Islam Ideologis; (Sebuah Pengantar atas Ide-ide Pemikiran Islam Kontemporer dalam Al-Kitab Wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah" dalam Jurnal *Ijtihad*, (No. 1 Tahun III/Januari-Juni 2003), hlm. 46

[22] Shahrur sendiri pernah merasakan bahwa penelitiannya tentang keislaman selama sebelum tahun 1980 tidak bermanfaat karena ternyata masih terjebak dalam suatu kerangka Islam sebagai ideologi, baik dalam arti kala m atau dalam arti madzhab fiqh. Oleh karena itu, Shahrur dipaksa untuk mencurahkan seluruh daya upayanya dalam perumusan kembali berbagai istilah penting dan teori-teori pemikiran keislaman melalui premis-premis ilmiah yang digali dari al-Qur'an, sebagaimana terlihat dalam redefinisi sejumlah terminologi, seperti *al-kitab* dan *al-Qur'an, al-Inzal* dan *al-Tanzil,* dan lain-lain. Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab wa al-Qur'an, *op. cit.*, hlm. 46-47

[23] Al-Shawwaf adalah tokoh yang selalu menolak gagasan-gagasan Shahrur, yakni dengan menunjukkan bukti-bukti keterkaitan Shahrur dengan filsafat Hegelian.

[24] Mahamy Munir Muhammad Tahir al-Shawwaf, *Tahafut al-Qir'ah al-Mu'ashirah*, dikutip dalam Abdul Haris, *op. cit*,, hlm. 48

[25] Dalam istilah Shahrur metode ini disebut metode *tartil* yaitu menghimpun berbagai ungkapan yang berserakan dalam satu tema dalam rangka untuk memperoleh pengertian tema secara sempurna. Lihat Muhammad Shahrur, al-Kitab wa al-Qur'an, *op. cit.*, hlm. 197

anggap sebagai pembaruan hukum Islam yang dilakukan Shahrur.

Pemahaman Shahrur terhadap al-Qur'an berbeda dengan ulama pada umumnya. Kalau orang –selama ini– menyebut Mushaf Utsmani dengan sebutan populer al-Qur'an, oleh Shahrur disebut *al-Kitab*. Term al-Kitab berasal dari akar *kataba*, artinya mengumpulkan beberapa hal satu sama lain dengan tujuan untuk memperoleh satu makna yang bermanfaat atau untuk memperoleh satu topik tertentu guna mendapatkan satu pemahaman yang sempurna.[26]



Menurut Shahrur, secara terminologi al-Kitab adalah kumpulan bermacam-macam obyek/tema yang diwahyukan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad, berupa teks beserta kandungan maknanya, yang secara tekstual terdiri dari keseluruhan ayat yang tersusun dalam mushaf sejak dari surat al-Fatihah hingga surat an-Nash.[27] Kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad pada abad ke-7 Hijriyah ini, adalah teks statis (*kauniyah*) yang bisa dipahami hanya pada zaman dan ruang di mana ayat itu turun. Secara ontologis, teks kitab suci itu statis, sebagaimana disebutkan tadi, namun secara sosiologis, ia dipahami melalui proses sejarah dan perkembangan yang terjadi. Artinya, kitab suci itu teks yang statis tetapi bersifat dinamis dalam penafsiran. Kitab suci yang diturunkan pada komunitas masyarakat yang mempunyai tingkat intelektual yang berbeda serta problem sosial, politik, ekonomi dan budaya yang berbeda pula, maka ketika berbagai macam pembacaan/penafsiran merupakan hal yang tak dapat dihindari. Masing-masing orang/mufasir tentu akan memahaminya sesuai dengan latar belakang pemikiran mereka. Di samping itu, perbedaan ruang dan waktu berperan besar dalam memahami kitab suci.[28]

Umat Islam hendaknya bersikap sebagai generasi awal Islam. Shahrur mengatakan: "*Perlakukanlah al-Qur'an seolah-olah ia baru saja turun/diwahyukan dan Nabi Muhammad SAW. baru meninggal kemarin*".[29]

---

[26] Muhammad Shahrur, al-Kitab wa al-Qur'an, *op. cit.*, hlm. 51, lihat juga Sibawaihi, *loc. cit.* hlm. 122.

[27] *Ibid.*, hlm. 54. Lihat juga M. Shahrur Dirasah Islamiyah Mu'ashirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama, *op. cit.*, hlm. XXV

[28] Sibawaihi, *op.cit.*, hlm. 133

[29] Muhammad Shahrur, al-Kitab wa al-Qur'an, *op. cit.*, hlm. 44, lihat juga, Sahiron Syamsuddin, "Metode Intertekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-qur'an" dalam Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, cet. I, 2002), hlm. 137

Pemahaman semacam ini meniscayakan umat Islam untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan konteks di mana mereka hidup dan menghilangkan keterjebakan pada produk-produk pemikiran masa lalu. Realitas historis menunjukkan bahwa setiap generasi menginterpretasikan al-Qur'an dengan bertolak dari realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi mereka hidup. Karena perkembangan ilmu pengetahuan dan budaya –lanjut Shahrur– bahwa kaum muslim modern mempunyai perangkat pemahaman dalam memaknai al-Qur'an secara lebih baik. Dengan kata lain, tanggung jawab pesan-pesan Ilahi bukan pada generasi abad 7 ataupun generasi ulama pemimpin madzhab yang lima tetapi di atas pundak generasi saat ini.[30]

Sementara sunnah yang secara umum diartikan sebagai segala perkataan, perbuatan, serta taqrir Nabi Muhammad,[31] menurut Shahrur bukan itu. Sunnah berasal dari kata *sanna* yang dalam bahasa Arab berarti "mudah dan mengalir dengan lancar". Seperti lafadz *ma'un masnun* yang berarti: air yang mengalir dengan mudah. Hal ini sesuai dengan Qs. Al-Baqarah ayat 185 dan Al-Hajj ayat 78 yang menyatakan bahwa Allah SWT menghendaki kemudahan dalam beragama dan tidak menghendaki kesempitan dan kesukaran.[32]

Shahrur juga membedakan antara sunnah dan hadits.[33] Menurutnya sunnah adalah metode (*manhaj)* dalam menetapkan hukum-hukum *umm al-Kitab* (ayat-ayat hukum) dengan cara yang mudah – tanpa keluar dari batas-batas yang telah ditentukan oleh Allah SWT, baik dalam masalah-masalah yang ada batasnya dalam al-Qur'an maupun membuat batas-batas baru yang bersifat temporer dalam berbagai persoalan, dengan memperhatikan realitas dan kondisi sosio-kultural yang akan dijadikan tempat penerapan hukum.[34] Dalam konteks ini Shahrur juga menegaskan bahwa hadits merupakan ijtihad Nabi dalam pembacaan kitab suci.[35] Jadi, sebagaimana yang dilakukan Nabi, maka menurutnya kita juga harus melakukan interpretasi bukan untuk meniru apa yang beliau katakan secara verbal, tetapi meniru jalan dan metodologinya.[36]

Menurut Shahrur kedua sumber hukum (al-Qur'an dan Sunnah) di atas telah memberikan batasan-batasan yang jelas bagi manusia, baik batas maksimal maupun batas minimal, sehingga seorang ahli hukum Islam –sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapinya– dapat melakukan ijtihad asalkan masih dalam batas-batas kedua sumber hukum tersebut.[37] Dengan demikian pernyataan bahwa tidak boleh melakukan ijtihad pada sesuatu yang telah ada nash-Nya merupakan hal yang tidak benar, karena menurutnya, seorang mujtahid boleh melaksanakan ijtihad –baik yang ada

---

[30] Burhanuddin, *op. cit.*, 149

[31] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, terj. Saefullah Ma'shum, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: P3M dan PT. Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 149.

[32] Muhammad Shahrur, al-Kitab wa al-Qur'an, *op. cit.*, hlm. 549

[33] *Ibid*, hlm 546-547

[34] *Ibid*, hlm 548-549

[35] Sibawaihi, *op. cit.*

[36] Muhammad Shahrur, "Kita Tidak Memerlukan Hadis", dalam *IDEA*, Edisi 16/X/2001, (Oktober, 2001), hlm. 30

[37] Istilah batas-batas tersebut yang menjadikan Shahrur dikenal sebagai intelektual yang memunculkan gagasan "Teori Batas (*Nazariyyah al-Hudud)*". Pembahasan lebih lanjut tentang teori batas akan dibahas pada sub-bab selanjutnya.

nash-Nya atau yang belum– tetapi masih dalam batas-batas yang ada dan tidak melampaui batas-batas tersebut.[38]

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa shahrur tidak menggunakan ijma dan qiyas dalam istinbath hukumnya, hal ini karena shahrur mempunyai pengertian sendiri terhadap term ijma dan qiyas. Menurut Shahrur ijma' yang selama ini dipahami sebagai kesepakatan/mufakat para ulama' dahulu setelah Nabi wafat atas hukum syara' mengenai suatu peristiwa[39] adalah keliru karena kesepakatan yang mereka ambil adalah untuk menyelesaikan masalah pada masanya, sementara realitas sekarang tidak ada hubungannya dengan peristiwa dahulu. Sehingga menurut Shahrur ijma' yang benar adalah kesepakatan mayoritas masyarakat mengenai suatu masalah yang mereka hadapi, dan kesepakatan tersebut harus didapat dengan jalan demokratis dan tidak keluar dari batas-batas ketetapan syar'i.[40]

Sedangkan al-Qiyas (analogi), menurut Shahrur[41] adalah *qiyas asy-syahid 'ala asy-syahid dimn al-hudud* (menganalogikan sesuatu yang ada sekarang, dengan sesuatu yang ada sekarang, dengan syarat masih berada dalam batas-batas ketentuan syar'i). Dengan kata lain Shahrur memegangi *scientific analogy*, karena ia menganalogikan secara induktif hal-hal dan ketentuan-ketentuan yang didukung oleh data empiris.[42]

Kerangka teori yang dibangun oleh Shahrur dalam memformulasikan ide-idenya adalah penilaian ajaran Islam (al-Qur'an dan Sunnah) antara yang berdimensi *nubuwah* dan *risalah*. Dalam melontarkan ide-ide pembaruannya ia banyak sekali mendasarkan pada pemilahan atas kedua hal tersebut. Oleh karena itu, menurutnya, al-Kitab (Qur'an) isinya secara garis besar dapat dibedakan atas *nubuwah* dan *risalah*.

Dimensi *nubuwah* merupakan kumpulan informasi pengetahuan yang diwahyukan kepada Muhammad yang memposisikannya sebagai Nabi. Konsep *nubuwah* mencakup seluruh informasi dan pengetahuan ilmiah yang tertera dalam *al-Kitab* (al-Qur'an), sekaligus berfungsi sebagai pembeda antara yang hak dan yang bathil atau antara kebenaran realitas dan praduga sementara. Sedangkan *risalah* merupakan kumpulan penetapan hukum yang disampaikan kepada Muhammad sebagai pelengkap bagi pengetahuan yang telah diwahyukan dan memposisikan Muhammad sebagai Rasul.[43] Dari pengertian ini, dapat dipahami bahwa *nubuwah* identik dengan ilmu pengetahuan sedangkan *risalah* identik dengan hukum.

Dalam dimensi *nubuwah* mencakup aturan universal alam semesta, aturan sejarah dan aturan partikular fenomena alam. Sedangkan *risalah* memuat ibadah, moralitas, masalah waris, muamalah, hukum-hukum perdata dan pembeda antara yang halal dan haram.[44]

---

[38] Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an, op. cit.*, hlm. 581

[39] Lihat Satria Effendy Muh. Zein, "Ushul Fiqh" dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, jilid III, "*Ajaran*", (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, T.th.), hlm. 264

[40] Muhammad Ahahrur, "Kita Tidak Memerlukan Hadits", *op. cit.*

[41] Agus Moh. Najib, *op. cit.*, hlm. 203-204.

[42] *Ibid.*

[43] Muhammad Shahrur, al-Kitab wa al-Qur'an, *op. cit.*, hlm. 54, 90 dan 103. Lihat juga Burhanuddin, *op. cit.*, hlm. 154

[44] Burhanuddin, *Ibid.*, hlm. 154-155

Doktrin *al-Islam shalih li kulli zaman wa al-makan* juga menjadi landasan yang kuat bagi pemikiran keislaman Shahrur.[45] Oleh karena itu, ia menentang keras pemahaman hukum Islam yang selama ini kaku dan ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam syar'i (al-Qur'an dan Sunnah) harus dijalankan apa adanya.

Menurutnya anggapan seperti itu, bertentangan dengan sifat dasar manusia yang selalu berubah dari satu tempat ke tempat lainnya, juga bertentangan dengan hukum alam yang mana dalam alam ini tidak ada benda (materi) yang geraknya selalu lurus terus, akan tetapi selalu berubah. Dalam kerangka inilah kemudian Shahrur memperkenalkan teori baru yang dikenal dengan teori batas (*Nazariyah al-Hudud*).[46]

Sesuai dengan bidang spesialisasi intelektualnya –terutama matematika dan fisika– [47]Shahrur dalam mengontruksi pemikirannya juga menggunakan analisis matematika (*mathematical analysis*).[48] Beberapa kali ia menyebutkan nama *Isac Newton* sebagai rujukan dalam analisisnya. Dalil-dalil fisika juga cukup banyak disebut. Ini semua dilakukannya untuk menunjukkan tidak adanya pertentangan antara wahyu dan realitas.[49]

a. Teori Batas (*Nazariyah al-Hudud*)

Risalah yang dibawa Nabi Muhammad dengan risalah Nabi Musa as. dan Nabi Isa as. menurut Shahrur memiliki perbedaan yang sangat besar. Risalah Nabi Musa dan Isa bersifat temporal dan lokal, hanya cocok untuk kondisi zaman dan waktu ketika keduanya hidup. Oleh karena itu, agama Yahudi dan Nasrani, hanya dapat diketahui dalam bentuk-bentuk ritual (peribadatan) dan budi pekerti yang cenderung mengarah kepada ajaran tauhid. Sementara risalah Muhammad saw. memiliki sifat *rahmatan lil 'alamin* (rahmat bagi seluruh manusia di bumi) dan cocok untuk setiap zaman dan tempat.[50]

Dengan keistimewaan ini, risalah Muhammad menjadi menarik dan mudah dijalankan bagi kalangan non muslim. Namun sayang, keistimewaan tersebut selama ini terabaikan dan menjadikan hukum Islam terpenjara (stagnan).

Untuk mengetahui pesan hukum, ada dua hal mendasar yang keduanya saling bertentangan namun saling melengkapi satu sama lain. Dua hal tersebut dapat dijumpai dalam al-Kitab, yakni *hanifiyyah* dan *istiqamah*. Berdasarkan sejumlah ayat di mana kedua ayat tersebut terdapat Shahrur menyimpulkan bahwa makna *hanifiyyah* adalah penyimpangan dari garis lurus, sedangkan *istiqamah* adalah lawan dari garis lurus yaitu kualitas (sifat) dari garis lurus itu sendiri atau yang mengikutinya.

Dua pesan itu menyatu dalam pesan, menjalin hubungan dan menjadi bagian integral dari risalah. *Hanifiyyah* adalah sifat alam yang juga terdapat dalam sifat alamiah manusia. Hukum fisika mengatakan bahwa sesuatu tidak bisa terjadi secara lurus terus. Misalnya gerakan alam, digambarkan sebagai lengkungan. Seluruh

---

[45] Muhammad Shahrur, al-Kitab wa al-Qur'an, *op. cit.*, hlm. 44
[46] Burhanuddin, *op. cit.*, hlm. 150-151
[47] Amin Abdullah, *op .cit.*, hlm. 133
[48] Muhammad Shahrur, al-Kitab Wa al-Qur'an, *op. cit.*, hlm. 450 dan 579
[49] *Ibid.*
[50] *Ibid*, hlm. 445-446. Lihat juga Amin Abdullah, *op. cit.* hlm. 134

benda sejak dari elektron yang terkecil sampai galaxy terbesar bergerak secara *hanifiyyah* (melengkung). Dalam kerangka persepsi hukum alam, *hanifiyyah* terlihat sebagai sifat gerak tidak lurus.

Begitu pula dengan adat kebiasaan, dan tradisi masyarakat cenderung menyesuaikan dengan tuntutan kebutuhan sebagian anggota masyarakat dan dapat berubah dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya. Untuk mengontrol perubahan-perubahan yang terjadi tersebut maka diperlukan sebuah garis lurus (*istiqamah*) untuk mempertahankan aturan-aturan hukum.[51]

Garis lurus (*Istiqamah*) bukan merupakan sifat alam, tetapi ia lebih sebagai ketentuan Tuhan untuk bersama-sama (dengan hanifiyyah) mengatur masyarakat. Jadi, hanifiyyah selalu membutuhkan istiqamah, seperti disebutkan dalam surat al-Fatihah ayat 6:"*Tunjukkan kami ke jalan yang lurus (sirat al-mustaqim)*"

Tidak ada ayat yang berbunyi: "*Tunjukan kami kepada hanifiyyah*", karena ia merupakan sifat dasar alam. Antara istiqamah dan hanifiyyah terjadi hubungan yang dialektis dimana antara ketetapan (konstanta) dan perubahan saling erat. Dialektika ini diperlukan karena hal itu menunjukkan bahwa hukum itu bisa berubah (beradaptasi) sesuai dengan kondisi ruang dan waktu (*salih li-kulli zaman wa makan*).[52]

Jika hanifiyyah terdapat pada sifat alam, lalu apakah sirat garis lurus (*al-mustaqim itu*) itu? Dari sinilah kemudian Shahrur memunculkan teori batas. Teori ini diperoleh melalui penelaahan terhadap kedua sifat dasar di atas dengan mendasarkan pada bentuk analisis matematika Isaac Newton. Yakni dalam bentuk persamaan $Y=f(x)$ atau $Y=f(x,z)$, yang mana proses analisisnya menggunakan sistem kuadran, yang memiliki sumbu X dan Y sebagaimana dikenal dalam dunia matematika.[53]

Teori batas (*nazariyyah al-hudud*), secara garis besar dapat digambarkan sebagai: perintah Tuhan yang diekspresikan dalam al-Qur'an dan Sunnah yang mengatur/memberikan batas bawah dan batas atas bagi seluruh perbuatan manusia, batas yang lebih rendah mewakili ketetapan hukum minimum dalam kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan maksimalnya. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimum tidak sah (tidak boleh), begitu juga dengan batas atas tidak boleh melebihi.

Ketika batas-batas itu dilampaui maka hukum harus dijatuhkan sesuai dengan proporsi pelanggaran yang dilakukan. Tetapi ketika itu sangat diperlukan, maka hukum dapat dijamin sesuai dengan batas-batas yang telah ditentukan. Di sinilah letak kekuatan Islam, dengan memahami teori ini menurut Shahrur, akan lahir daripadanya jutaan ketentuan hukum. Karena itu risalah Muhammad saw. dinamakan dengan umm al-kitab, karena sifatnya yang hanif berdasarkan teori batas ini.[54]

Teori batas Muhammad Shahrur dibagi ke dalam enam bentuk. *Pertama*, batas minimal ketika ia berdiri sendiri (*al-hadd*

[51] *Ibid.*, hlm. 448, lihat juga Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 366

[52] *Ibid.*, hlm. 449-450, Wael B. Hallaq, *Ibid.*

[53] *Ibid.*, hlm. 450, lihat juga Amin Abdullah, *op. cit.*, hlm. 135

[54] *Ibid.*, hlm. 449 dan 472, Amin Abdullah, *Ibid.* hlm. 136

al-Adna), ini terjadi dalam hal: macam-macam perempuan yang haram untuk dinikahi. (QS. al-Nisa: 22-23). Berbagai makanan yang haram dikonsumsi (QS. al-Maidah: 3, al-An'am: 145-156), hutang piutang (QS. al-Baqarah: 283-284), dan tentang pakaian wanita (QS. al-Nisa: 31). Dalam hal perempuan yang haram untuk dinikahi yang terdapat dalam ayat tersebut merupakan batas minimal, dan tidak boleh lebih dari itu. Sehingga, nikah dengan hubungan-hubungan lain yang tidak terdapat dalam ayat itu menjadi boleh.[55]

Kedua, batas maksimal ketika ia berdiri sendiri *(al-hadd al-A'la)*, contoh dari batasan ini dapat ditemukan dalam surat al-Maidah: 38, tentang hukuman bagi seorang pencuri. Tentang pembunuhan (al-Isra':33, al-Baqarah:178, al-Nisa:92).

Ketiga, posisi batas minimal dan batas maksimal saling berhubungan. Yang berlaku dalam hukum waris (al-Nisa: 11-14, 176) dan poligami (al-Nisa: 3).

Keempat, adalah antara batas minimal dan batas maksimal berada dalam satu titik. Ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang telah ditentukan. Contoh dari tipe ini hanya berlaku bagi hukuman zina, yaitu seratus kali jilid (al-Nur: 2). Kemudian berdasarkan ayat 3-10 dalam surat yang sama, hukuman tersebut hanya dapat diberlakukan dengan syarat adanya 4 orang saksi atau melalui li'an.[56]

Tipe kelima, hanifiyah berada antara batasan maksimal dan batas minimal. Contoh dari tipe ini adalah hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan. Dimulai dari titik di atas batas minimal (dimana disini alat kelamin, belum bersentuhan). Hanifiyah bergerak ke atas searah dengan batas maksimal (dimana disini mereka bisa melakukan perzinaan), tetapi perzinaan tidak terjadi. Jadi, apabila antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan yang mendekati zina tetapi belum berzina maka keduanya berarti belum terjatuh dalam batas-batas yang ditentukan Allah.[57]

Tipe keenam, dari teori ini adalah batas maksimal positif dan tidak boleh dilampaui dan batas minimal negatif, boleh dilampaui. Ilustrasi tipe ini adalah transaksi keuangan, batas maksimal digambarkan sebagai pajak bunga (riba) dan batas minimal sebagai pembayaran zakat.

Ketika batasan-batasan ini (berada dalam posisi) positif dan negatif, maka ada sebuah tingkatan diantaranya sesuai dengan nol. Contoh dari tingkatan tengah ini adalah hutang bebas bunga (*qard al-hasan*). Dengan demikian, ada tiga kategori besar untuk memberikan uang: (1) pembayaran pajak (2) pemberian hutang bebas bunga; (3) pemberian hutang dengan bunga.[58]

b. Sunnah Sebagai Manhaj: Sunnah Muttasilah dan Sunnah Munfasilah

Dalam melakukan pembaruannya – dalam bidang ushul fiqh– Shahrur juga melakukan reinterpretasi terhadap pengertian sunnah.

Sunnah yang menurut para ulama klasik merupakan sumber hukum Islam kedua yang berasal dari perkataan, perbuatan dan taqrir Nabi, menurut Shahrur masih dapat dikritisi, karena definisi tersebut bukan berasal dari Rasul

---

[55] *Ibid.*, hlm. 453-455, Wael B Hallaq, *op. cit.* hlm. 367
[56] *Ibid.*, hlm. 463, Wael B Hallaq, *Ibid.*, hlm. 369, Amin Abdullah, *op.cit.*, hlm. 137
[57] *Ibid.*, hlm. 463, Wael B Hallaq, *Ibid*, Amin Abdullah, *op.cit.*, hlm. 138
[58] *Ibid.*, hlm. 463, Wael B Hallaq, *Ibid.*, hlm. 369, Amin Abdullah, *Ibid.*, hlm. 137

sendiri.[59]

Selanjutnya Shahrur mengemukakan bahwa praktek yang dilakukan Nabi para abad VII di Jazirah Arab, merupakan contoh awal terhadap kandungan ajaran Islam dalam kondisi ketika itu. Jadi, penafsiran Rasul bukan satu-satunya penafsiran dan bukan pula yang terakhir. Sebab Muhammad adalah Nabi sekaligus Rasul yang terakhir, sehingga tidak boleh tidak Rasul diberi hak untuk melakukan penafsiran guna menjaga vitalitas ajaran risalah dan nubuwah sampai akhir zaman. Risalah Muhammad didasarkan atas batas-batas Allah, maka beliaualah satu-satunya yang diizinkan untuk melakukan ijtihad.[60]

Shahrur membagi sunnah menjadi dua macam, yakni *sunnah risalah* dan *sunnah nubuwwah*, sebagaimana kerangka teori yang digunakan sejak awal. Sunnah risalah hanya terdapat dalam masalah-masalah hukum (masalah halal dan haram). Karena sunnah risalah yang mengharuskan umat taat terhadap perintah Rasul.

Kemudian menurutnya, ketaatan umat terhadap Rasul ada dua macam, yaitu bersambung (*at-ta'ah al-muttasilah)* dan ketaatan yang terputus (*at-ta'ah al-munfasilah*). Ketaatan bersambung adalah ketaatan terhadap Rasul yang disebut dalam al-Kitab bersambung dengan ketaatan terhadap Allah'7J9H' 'DDG H'D13HD)) seperti dalam surat Ali Imran ayat 132 dan al-Nisa ayat 69. Di mana zat Allah yang Maha Hidup terus menerus, dan ketaatan terhadap Rasul disatukan dengan ketaatan kepada Allah, maka ketaatan kepada Rasul dalam hal ini harus diikuti sejak rasul masih hidup sampai sekarang dan bersifat abadi. Ketaatan seperti ini hanya terdapat dalam masalah ibadah dan akhlak dan pengajaran.[61]

Sementara ketaatan yang terputus adalah ketaatan terhadap Rasul yang dalam al-Qur'an disebut secara terpisah dengan ketaatan terhadap Allah. Ini terdapat dalam QS. al-Nisa ayat 59 dan al-Maidah ayat 92. Ketaatan terhadap Rasul dalam hal ini hanya ketika Rasul masih hidup, bukan setelah beliau wafat. Masalah-masalah yang berkaitan dengan ketaatan ini dapat diikuti pada zaman sekarang dari segi muatannya bukan dari segi bentuknya. Jadi, apabila ada hal yang bisa bermanfaat dapat kita ambil sedangkan jika tidak maka tidak harus melakukannya karena tidak harus kita ikuti.

Argumen Shahrur untuk mendukung pendapatnya adalah adanya kata *Ulil Amri* (pemerintah) yang bersambung dengan kata Rasul, tetapi terpisah dengan kata Allah. Ini berarti ketaatan yang harus kita lakukan terhadap pemerintah kita yang masih hidup, bukan pemerintah yang sudah meninggal. Sama halnya dengan ketaatan kepada Rasul adalah ketika beliau masih hidup, bukan ketika beliau wafat.[62]

Dari pemahaman di atas, dapat diketahui bahwa Rasul menurut Shahrur, hanya berfungsi sebagai penjelas sesuatu yang

[59] Pengertian sunnah menurut Shahrur adalah metode *(manhaj)* dalam menetapkan hukum-hukum *umm al-Kitab* yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum dengan cara yang mudah, tanpa keluar dari limit-limit yang telah ditetapkan oleh Allah, baik dalam masalah yang ada batasnya dalam al-Qur'an ataupun dengan membuat batas-batas baru yang bersifat Temporer dalam berbagai permasalahan, dengan memperhatikan realitas dan kondisi sosio kultural yang akan dijadikan tempat penerapan hukum. *Ibid.*, hlm. 548

[60] *Ibid.*, hlm. 549, lihat juga Agus Moh. Nadjib, *op. cit.*, hlm. 205-206

[61] *Ibid.*, hlm. 550-552, lihat juga Agus Moh. Najib, *op. cit.*, hlm. 206

[62] *Ibid.*, Agus Moh. Najib, *Ibid*, hlm. 207

disebutkan dalam al-Qur'an atau apa yang ditentukan oleh musyari' (Allah), bukan sebagai penetap hukum baru yang sama sekali tidak disebutkan dalam al-Qur'an (al-Kitab).

Adapun dalam sunnah nubuwwah, Shahrur juga membaginya dua macam, yaitu yang berkenaan dengan persoalan gaib dan yang berkenaan dengan penjelasan terhadap *tafsil al-kitab*.[63] Dalam pada itu, berbeda dengan pandangan jumhur ulama, menurutnya memahami hadits haruslah didasarkan atas pemahaman terhadap al-Kitab dan bukan sebaliknya.[64]

Kenabian menurut Shahrur adalah pengetahuan-pengetahuan (*'ulum*) dan kabar berita seperti wujud alam, taat dan tidak taat begitu pula dengan sunnah kenabian (nubuwwah), ia tidak berkaitan dengan hukum tetapi hanya menginformasikan tentang pengetahuan dan kabar berita, misalnya tentang berita-berita gaib. Hadits Nabi yang berkaitan dengan kenabian harus selaras dengan al-Qur'an, jika tidak maka hadits tersebut diabaikan.[65]

Kesimpulan

Dari pemaparan di atas maka dapat penulis simpulkan bahwa, Muhammad Shahrur dalam melakukan pembaruan hukum islamnya adalah mencoba membaca kembali terhadap kedua sumber hukum Islam, yaitu al-Qur'an dan sunnah. Al-Qur'an yang dipahami sebagai wahyu ilahi yang diturunkan kepada muhammad, menurut Shahrur bukan itu, al-qur'an merupakan bagian dari al-Kitab. Al-Kitab adalah keseluruhan/kumpulan dari mushaf-mushaf/al-Qur'an. Jadi mushaf utsmani yang kita kenal sebagai al-Qur'an, menurut Shahrur adalah al-Kitab.

Sedangkan sunnah adalah sebuah metode (*manhaj*) dalam menentukan sebuah hukum. Jadi, apa yang dipraktekan Nabi Muhammad pada saat itu harus kita tiru secara verbal, tetapi meniru jalan dan metodologinya.

Implikasi dari kedua pemahaman di atas adalah munculnya teori baru yang dikeluarkan shahrur sebagai upaya pembaruan hukum Islam yaitu teori batas (*nazariyah al-hudud*). Teori ini ia bagi ke dalam enam point. *Pertama*, posisi batas minimal. *Kedua*, posisi batas maksimal. *Ketiga*, posisi batas maksimal dan minimal bersamaan. *Keempat*, posisi antara batas minimal dan maksimal berada dalam satu titik/garis lurus. *Kelima*, posisi batas minimal dan minimal saling mendekat namun tidak saling bersentuhan. *Keenam*, posisi batas maksimal positif dan batas minimal negatif.

Keenam teori ini ia gunakan untuk mengatasi problem hukum Islam yang senantiasa mengalami perubahan. Seperti masalah perdata (nikah, poligami, waris), pidana (pencurian, pembunuhan) dan masalah mu'amalah (riba, zakat dan shadaqah).[*j*]

---

[63] Amin Abdullah, *op.cit.*, hlm. 141
[64] Muhammad Shahrur, al-Kitab wa al-Qur'an, *op. cit.*, hlm. 554, Amin Abdullah, *Ibid.*
[65] Agus Moh. Najib, *op. cit.*, hlm. 207

HERMENEUTIKA NASR HAMID ABU-ZAYD:
Manhaj al-Tajdid Interpretasi Teks-teks Keagamaan

Ilmuwan teks-teks kegamaan haruslah mengemukakan batas-batas kepastian dan cakupan intepretatif teks-teks tersebut apabila tidak menginginkan teks-teks itu direduksi menjadi kendaraan bagi idiologi-idiologi yang tengah bertarung (Nasr Hamid Abu-Zayd).



Oleh Sholekan al Jalily

Mahasiswa Fakultas Syari'ah Semester VIII. Kini sedang menyelesaikan tugas skripsi.

Membincang wacana pemikiran keagamaan Islam, ada satu hal yang patut membuat kita prihatin. Pasalnya interpretasi terhadap teks-teks keagamaan yang masih terasa kaku dan stagnan. Pola interpretasi yang rigid, dalam mengomentari fenomena yang muncul menjadikan pendekatan saklek pula. Berbagai permasalahan yang muncul di masyarakat diselesaikan dengan merujuk pada hasil ijtihad ulama klasik. Maka tidak heran istinbath hukum yang dihasilkan pun tidak aplikatif dan solutif ketika diterapkan di masyarakat.

Sudah menjadi fakta yang tidak dapat bantahkan, bahwa pemikiran berdimensi keagamaan merupakan produk alamiah dari sejumlah situasi historis dan fakta-fakta sosial pada masanya. Maka pemikiran akan menjadi semu bila hanya melegitimasi realitas dan mempertahankan *status quo* ulama klasik. Karena pada dasarnya mereka hanya mengeksplorasikan hasil ijtihad yang sudah ada tidak dapat menciptakan makna baru yang signifikan.[1]

Sampai di sini, sesungguhnya pemikiran keagamaan tidak dapat dipisahkan dari gerak pemikiran manusia yang mencoba menafsirkan teks-teks suci agama. Maka sangat wajar apabila hasil pemikiran (ijtihad) berbeda dari masa ke masa dan berbeda dari suatu lingkungan sosial, historis, geografis, dan etnis tertentu ke lingkungan yang lain.[2] Mutlak yang dilakukan sekarang adalah transformasi pemikiran dengan mendobrak kebekuan metode penafsiran ulama klasik yang terus berlangsung sampai

[1] Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, Yogyakarta: LkiS, 2003, hlm. 201

[2] lihatlah lagi kaidah ushuliyah "*Taghayyinul Ahkam bi al Taghayyinul al Amkinah wa al Azminah wa al Ahwal*" "berubahnya hukum dipengaruhi oleh perubahan tempat, masa dan keadaan".

sekarang.

Secara historis dapat diungkapkan bahwa, sejak perkembangan intepretasi sejak Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) di India, dan Muhammad Abduh (1849-1905) di Mesir telah mengadakan perombakan interpretasi al Qu'an dari tekstual kepada rasional dan kontektual. Mereka menggunakan *epsitem* modernitas dalam mengubah persepsi tentang al Qur'an dan interpretasinya.

Seorang pemikir kontroversial yang konsent bergelut di bidang itu adalah Nasr Hamid Abu Zayd[3], seorang ulama tafsir Mesir mencoba menawarkan metode baru dalam menafsirkan teks-teks keagamaan. Sebagai metode untuk menafsirkan teks-teks keagamaan yang tidak tercerabut dari realitas, Abu Zayd mengusulkan metode hermeneutika[4] dan *ta'wil*.[5] Teks-teks kegamaan menurut Abu Zayd dianggap sebagai sebuah teks hasil budaya yang tidak lekang oleh pengaruh budaya dalam penyusunannya.

Untuk membatasi kajian, selanjutnya tidak akan mengulas relevansi pemikiran Abu Zayd dalam beberapa aspek istinbath hukum, tetapi hanya akan memaparkan bagaimana metode interpretasi Abu Zayd dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan.

Hermeneutika Sebagai Metode Penafsiran

Searah dengan kebutuhan dan tantangan akan suatu metode penafsiran yang bercorak kontekstual sebagaimana dijelaskan di atas, dalan dunia filsafat telah berkembang sebuah "metode penafsiran" yang cukup signifikan untuk mengolah teks serta sangat inteksif dalam menggarap kontekstualisasi. Metode ini sering dikenal dengan hermeneutika.[6] Hermeneutika pada dasarnya adalah suatu metode untuk menafsirkan simbol-simbol untuk dicari arti dan maknanya. Ciri utamanya adalah metode ini menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dikontekskan ke masa sekarang.[7] Disiplin ilmu ini telah dipakai oleh para kritikus sastra, sosiologi, sejarawan, antropolog, teolog bahkan filosof, serta pengkaji ilmu-ilmu agama dll. Namun istilah hermeneutika sendiri sebagai "ilmu tafsir" muncul sekitar abad ke-17, dimana pada awal perkembangannya dikenal sebagai gerakan eksegesis di kalangan gereja.

Adalah Schleimacher merupakan "bapak hermeneutika modern" yang mengumandangkan hermeneutika dalam mengkaji tentang teks sastra. Dalam

---

[3] Nama lengkapnya adalah Nasr Hami Rizk Abu Zayd dilahirkan di desa Qahafah dekat kota Thantha Mesir pada 10 Juli 1943. Bapaknya seorang aktivis gerakan Ikhwanul Muslim, dan ia sempat dimasukkan ke dalampenjara. Pada 1975 ia belajar di American University di Kairo, pada 1982 dia diangkat menjadi dosen. Sejak itulah dia mulai intensif mengkaji tentang teori interpretasi al Qur'an.

[4] Hermeneutika adalah disiplin ilmu yang berusaha menafsirkan teks untuk diungkapkan maknanya. Studi ini biasanya digunakan dalam karya sastra untuk menjelaskan makna dari simbol yang tertuang.

[5] *Ta'wil*, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Arabi, merupakan media untuk mengetahui atau menyingkap makna dari sesuatu yang tidak eksplisit, bisa itu berupa teks, atau sebuah hasil perbuatan, atau bahkan hakikat kehidupan yang dihubungkan dengan sifat Illahiyah.

[6] Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2003, hlm. 9.

[7] Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996, hlm. 85.

perkembangan berikutnya, muncul Wilhelm Dilthey yang menghubungkan hermeneutika dengan ilmu kemanusiaan (*gersteswissenschaften*). Dan Garamer yang mempopulerkan hermeneutika sebagai metode filsafat dan dikembangkan oleh Paul Ricqeur, Jurgen Habermars dan Jacques Derida.

Sebagai sebuah metode penafsiran hermeneutika tidak hanya menyingkap makna literal teks, tetapi ia juga memperhatikan aspek teks, pengarang dan pembaca, atau yang lebih kita kenal dengan teks, konteks dan kontekstualisasi.

Sebelum kita bahas lebih jauh, baiknya kita telusuri istilah hermeneutika itu sendiri. Akar kata hermeneutika berasal dari istilah Yunani yaitu dari kata kerja *herme>neuien* yang berarti "menafsirkan" dan kata benda *herme>neia* "interpretasi". Dalam hal ini, Martin Heidegger mengasosiasikan dengan Hermes.[8]

Istilah hermeneutika diartikan sebagai teori penafsiran kitab suci dimunculkan oleh J. C Dannhauer[9] yang dipakai sebagai penafsiran kitab Bibel. Dalam konteks Islam, hermeneutika sebagai "sekumpulan metode, teori dan kefilsafatan yang terfokus pada problem pemahaman teksal Qur'an, Sunnah dll," telah mengemuka ketika teks al Qur'an sulit untuk dipahami dan problematik, yang berarti harus dijelaskan, diterjemahkan dan diinter pretasikan agar dapat dipahami. Problem ini makin rumit ketika Rasulullah sebagai sang interpreter wafat. Padahal arus perubahan dan perkembangan zaman mengalir begitu derasnya hingga otoritas teks niscaya dilakukan reinterpretasi.

Dalam tinjauan historis, para ulama klasik telah menerapkan hermeneutika tradisional dalam *"ulum al Qur'an dan ulum al Tafsir"* dengan berbagai bentuk dekonstruksi dan rekonstruksi, kedua disiplin ilmu diatas menjelma menjadi sebuah metode hermeneutika kontemporer yang mengaitkannya dengan bidang ilmu sosial dan humaniora.[10] Abu Zayd adalah salah satu tokoh yang berkecimpung dalam wacana ini. Dalam studinya, Abu Zayd menganggap bahwa mengkaji teks-teks keagamaan—termasuk al Qur'an dan Sunnah—harus dilakukan dengan teori-teori mutakhir dalam bidang linguistik, semiotik dan hermeneutika dalam mengkaji al Qur'an. Selanjutnya Abu Zayd juga mencoba untuk mendefinisikan pemahaman "objektif" tentang Islam, yang terhindar dari kepentingan idiologis.[11]

Studi Abu Zayd diawali dengan *(rethingking)* terhadap konsep teks *(nash)* dan interpretasi *(ta'wil)* yang menurutnya bagaikan sisi mata uang yang tak terpisahkan. Bila kajian terhadap teks dahulu dipisahkan dari interpreter, maka kajian

---

[8]Hermes adalah dewa pembawa pesan agama atau pesan langit. Lihat dalam Richard E. Palmer, *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hlm. 14-15

[9] *Ibid*, hlm. 39

[10] *Trend* hermeneutika yang dikembangkan dalam kerangkan linguistik dan kritik sastra, juga dikembangkan oleh Mohammad Arkoun, Muhammad Sahrour. Muhammad Arkoun sebagai seoraeng pascastrukturalis berupaya memformulasikan dasar baru untuk pembacaan ulang al Qur'an (pembacaan yang berdasarkan atas disiplin-disiplin modern linguistik, semiologi, antropologi, sosiologi, dan sejarah. Sedangkan Muhammad Sahrour mendasarkan hermeneutika al Qur'an atas linguistik klasik yang dikembangkan oleh Ibn al Jinni, 'Abd al Qahir al Jurjani, dan Abi Ali al Farisi "bahwa tidak ada sinonimitas dalam bahasa manusia". Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum Nash; Dirosah fi Ulum Al-Qur'an*, Terj. *Tekstualitas Al-Qur'an; Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2002, hlm. 271.

[11] Lihat lagi pada Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum Nash*, hlm. 21-22.

ini mencoba meletakkan "konsep teks" sebagai pusat studi Islam. Karena tak dapat dibantahkan bahwa agama Islam adalah agama yang berdasarkan wahyu Allah sebagai otoritas tunggal, maka pembaharuan yang kita lakukan meniscayakan penggunaan metode baru untuk mengkaji teks-teks keagamaan khususnya al Qur'an.

Pada dasarnya problem pokok hermeneutika bukanlah persoalan tentang keberagaman interpretasi, namun adanya perbedaan konsep tentang hakikat teks yang pada akhirnya melahirkan keberagamaan interepretasi.[12] Boleh dikatakan kajian hermeneutika modern Abu Zayd merupakan lanjutan dari proyek gagasan Abd al Qahid al Ajurjani dan Amin al Khulli. Dimana keduanya menganggap bahwa al Qur'an adalah teks berbahasa arab yang paling suci.

Berangkat dari postulat ini, teori hermeneutika dikonstruksikan dalam kerangka hubungan antara teks, bahasa dan budaya serta sejarah. Sebagai konsekuensi logisnya adalah teks-teks keagamaan—termasuk al Qur'an—dianggap sebagai teks manusiawi laiknya teks hasil karya manusia lainnya. Dalam *grand* wacananya, Abu Zayd melakukan ferifikasi terhadap teks-teks keagamaan menjadi teks primer dan teks sekunder.[13]

Sebagaimana *backgraound* Islam itu sendiri sebagai agama *samawi* berdimensi Illahiyah. Maka teks-teks keagamaan pun dipandang sebagai bentuk aktualisasi wahyu Allah yang diturunkan pada Muhammad dengan bahasa Arab dan lewat media Jibril. Namun Abu Zayd menolak untuk membincangkan lebih jauh tentang pengirim pesan atau penulis (Allah) karena berada di luar investigasi ilmiah. Maka yang dibicarakan di sini bukanlah teks yang ada di *al Lawh al Mahfudz*, tetapi teks yang sampai dan ada pada kita sekarang.

Pewahyuan gradual al Qur'an selam kurun waktu dua puluh tahun (kurang lebih) menunjukkan hubungan dialektik antara teks, budaya dan realitas dalam *setting* histori sosiologis tertentu. Di sini ada dua aspek yang perlu menjadi titik tolak yaitu konstruksi teks itu sendiri dan budaya di sisi lain. Maka aspek historisitas teks menjadi titik sentral untuk diperhatikan. Mencabut teks dari historisitasnya berarti mengabaikan historisitas makna ketika teks itu turun, bahasa dan budaya yang melingkupinya, makna yang dihasil-

[12] Abu Zayd tidak mendefinisikan teks secara eksplisit. Namun dalam kajian ini teks dipahami sebagai sesuatu simbol, tradisi, ataupun hasil dari sebuah kebudayaan manusia yang disepakati dan dipraktekkan dalam kehidupan. Kajian tentang teks Abu Zayd banyak dituangkan dalam bukunya Mafhum Nash (konsep teks). Namun perlu dibedakan—dalam hubungannya dengan al Qur'an—antara nash (teks) dan mushaf (buku). Teks berarti 'makna' (dalalah) yang memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi, sedangkan mushaf (buku) merupakan teks yang telah tertransformasi menjadi karya estetik. Pembedaan ini kiranya perlu ditegaskan karena dikhawatirkan nantinya akan menimbulkan tumpang tindih pemahaman yang nantinya membuat pembahasan semakin rancu. Moch Nur Ichwan, *A New Horison in Qur'anic Hermeneutics Nasr Hamid Abu Zaydz Contribution to Critical Qur'anic Sholarship*, MA *Thesisi in Islamic Studies Leiden University*, the Netherlans, August, 1999, hlm 63.

[13] Teks primer disini yang dimaksud adalah al Qur'an dan teks sekunder adalah Sunnah Nabi. Abu Zayd menganggap Sunnah sebagai bagian interpretasi atau komentar atas teks primer, sedangkan teks-teks yang dihasilkan sahabat atau ulama klasik lainnya sebagai teks sekunder lainnya. Perbincangan tentang teks primer dan sekunder ini sempat memanas khususnya dalam karyanya; *al Imam Syafi'i wa Ta'sis al Aydiyulujiya al Wasathiyyah*, yang menuduh Imam Syafi'i telah mengubah posisi dan mencampur adukkan teks primer dan sekunder. Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i Moderatisme Eklektisisime Arabisme*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

kan pun menjadi parsial. Kalau kita konsisten pada logika ini, maka kehadiran al Qur'an pun harus dipahami sebagai teks illahiyah sekaligus berdimensi historis. Hilangnya pemahaman historisitas ini akan mengundang bahaya besar ketika ia dalam melakukan interpretasi dihadapkan pada budaya, sejarah, yang sangat berbeda dengan konteks bahasa, budaya, dan sejarah al Qur'an.[14]

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah siapakah yang punya wewenang dan kuasa untuk membaca teks? Karena pada akhirnya setiap penafsiran harus punya sumber otoritas. Lalu apakah otoritas itu berupa wahyu? Pembuktian epiris laboratoris, atau penalaran manusia sendiri? Atau bahkan tradisi yang sudah mapan?

Menurut Abu Zayd teks itu tidak memiliki otoritas, wewenang dan kuasa apapun, selain wewenang epistemologis. Yakni otoritas yang diupayakan oleh setiap teks dalam posisinya sebagai teks untuk dipraktekkan dalam wilayah epistemologi tertentu. Seluruh teks berusaha memunculkan otoritas epistemologisnya secara baru, dengan asumsi bahwa ia memperbarui teks-teks yang mendahuluinya.[15]

Penggunaan perangkat ilmiah berupa studi tekstual modern menjadi suatu keniscayaan untuk membendung pembekuan makna pesan, dan pemahaman mitologis atas teks, karena ketika makna menjadi beku dan baku (*frozen and fixed*) akan sangat mudah dimanipulasi sesuai dengan idiologi penafsir dan pembaca. Namun pada dasarnya makna sudah termasuk pada tahap "hampir beku" ketika disentuhkan pada historisitasnya dan yang sebenarnya dicari adalah signifikansinya.[16] Penafsiran produktif mutlak dilakukan untuk menjadikan teks selalu punya aktualisasi makna yang sesuai dengan realitas.

Ta'wil: Metode Interpretasi Mendalam

Dalam metodologinya, Abu Zayd menerapkan *ta'wil* sebagai metode penafsiran teks-teks keagamaan. Kata *ta'wil* merupakan bentuk *fi'il* dari kata kerja *Awwala, Yu'awwilu Ta'wilan*, dan bentuk kata dasarnya adalah *ala, ya'ulu* yang berarti pulang atau kembali. Maka ta'wil dapat diartikan dengan kembali pada asal usul sesuatu, apakah itu bentuk perbuatan ataukah cerita. Kembali ke asal usul di sini dimaksudkan untuk mengungkap makna dan signifikansinya.[17] Konsep ta'wil tidak terbatas hanya dalam kaitannya dengan teks-teks linguistik semata, lebih dari itu konsep tersebut mencakup pula disiplin penafsiran dalam al Qur'an dan bahasa secara umum seluruh peristiwa, kejadian dan fenomena.[18]

Konsep ta'wil ini selalu dihubungkan dengan panafsiran (interpretasi) yang tidak hanya mengungkap makna teks secara linguistik gramatikal saja tetapi lebih jauh lagi menyentuh pada spirit teks yang nantinya akan terartikulasikan dalam makna signifikansi.

Dalam salah satu karyanya *Mafhum Nash*, Abu Zayd mengemukakan bahwa

---

[14] Nasr Hamid Abu Zayd, *An- Nash, As-Shulthoh, Al-Haqiqoh*. Terj. *Teks Otoritas Kebenaran*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hlm. 67-73, 89.

[15] Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003, hlm 98.

[16] Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*, Bandung: Teraju, 2003, hlm. 77.

[17] Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum*, hlm. 289.

[18] Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik*, 119. hlm. 201

"interpretaasi adalah wajah lain dari teks". Teks dan interpretasi bagaikan sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan sebagaimana penyatuan antara buku dan huruf, kata-kata dengan pengalaman pembicara serta kitab suci dan tradisi.

Al Qur'an telah tunduk pada proses interpretasi, bahkan sejak masa pewahyuan, dimana muhammad sebagai penafsir sekaligus manusia pertama yang berinteraksi dengannya. Dalam perkembangannya, metode interpretasi telah mencatat 4 macam bentuk yaitu; *tafsir bi al Ma'tsur. tafsir bi al Dirayah* dan *tafsir bi al Ra'y* serta *tafsir Isyari'*. Namun Abu Zayd mengklasifikansikan metode interpretasi menjadi dua macam saja: *pertama*, interpretasi *literal* dan *kedua*, interpretasi *alegoris* dan atau *metoforis*. Interpretasi literal mengasumsika al Qur'an sebagai teks a-historis, sedangkan interpretasi alegoris dan atau metaforis memandang al Qur'an sebagai teks historis.[19] Pendapat ini tampak rancu dan kontradiktif karena di satu sisi Abu Zayd menggambarkan perjalanan teks dari pemaknaan literal sampa makna signifikansi.

Membincang perihal makna, tidak ada salahnya kita menengok kembali disiplin ilmu linguistik tentang "kata dan makna" atau "nama dan yang dinamai" yang menurutnya tidaklah menjadi satu kesatuan postulat. Dalam hal ini Abu Zayd merujuk pada pendapat De Sausure. Namun ia tidak menggunakan istilah kata dan makna tetapi "penanda" *(signifier)* dan "petanda" *(signified)*. Tanda bahasa tidak merujuk pada "sesuatu" tetapi sebuah efek psikologis yang ditinggalkan suara yang didengar atau simblol yang ditulis.[20] Konsep makna signifikansi Abu Zayd mungkin bisa disamakan dengan argumen Hirsch. Dimana makna adalah makna yang dipresentasikan oleh teks dan signifikansi adalah apa yang muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca.



Dok Sarung

Namun khusus mengkai teks keagamaan ide Abu Zayd justru berbanding terbalik dengan Hirsch. Bila Hirsch pada akhirnya bermaksud mengukuhkan makna *authorial* pada penulis, sebaliknya Abu Zayd justru mengukuhkan makna pada interpreter yang mencoba mengartikulasikan kembali makna dari penulis (Allah). Oleh karena itu ia mengadakan ferivikasi makna pesan menjadi 3 tahap: *pertama*, makna yang hanya menunjuk pada "bukti/fakta historis" yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. *Kedua*, makna yang menunjuk pada "bukti/fakta historis, dan dapat diinterpretasikan secara metaforis.

---

[19] Moch. Nur Ichwan, *Op Cit.*, hlm. 79.

[20] *Loc. Cit.*

Ketiga, makna signifikansi yang merupakan pengungkapan makna teks dari sosio kultur dimana teks itu berada.[21]

Seperti yang dijelaskan diatas, setiap teks—termasuk teks keagamaan—menggendong sebuah konteks sendiri, yang pada akhirnya menjadi pertimbangan utama interpretasi dalam mengungkap makna signifikansi. Level-level tersebut yaitu: *pertama*, konteks sosio kultural dengan semua konvensi, adat kebiasaan dan tradisi yang terekspresikan dalam bahasa teks itu. *Kedua*, konteks percakapan yang diekspresikan dalam strtuktur bahasa suatu teks. *Ketiga*, konteks internal yang berkaitan dengan "keintegralan" struktur teks dan pluralitas, level wacananya. *Keempat*, konteks linguistik yang tidak hanya berkaitan dengan elemen-elemen suatu kalimat, tetapi juga signifikansi implisit yang tak terkatakan dalam strruktur wacana. *Kelima*, adalah pembacaan *(siyaq al qira'ah)*. [22]

Dalam tataran interpretasi, digolongkan menjadi 3 level konteks. *Pertama*, konteks runut pewahyuan, yakni konteks historis kronologis pewahyuan yang berubah karena adanya perubahan. Urutan bacaan surat-surat dan ayat-ayat dalam mushaf al Qur'an. *Kedua*, konteks pretensi atau naraasi, (perintah, larangan, kisah dll). *Ketiga*, susunan linguistik yang lelbih kompleks dari sekedar gramatikal (pemisahan, pengaitan antara ayat, penghapusan, dan pengulangan dll).

Intepretasi harus sadar akan idiologi dan subjektivitasnya sendiri, sehingga keduanya tidak akan mengintervensi proses interpretasi. Untuk mengungkap makna tersembunyi. Interpretasi haruslah di mulai dengan sebuah pembacaan permulaan (*pretiminary reading*). Pembacaan ini diikuti oleh pembacaan analitisk (*al Qira'ah al Tahliliyah*) agar makna dan gagasan sentral teks terkuak.[23] Maka Abu Zayd menawarkan "metode pembacaan kontekstual yang kemudian disebut sebagai metode pembaruan *(manhaj al tajdid)*[24]

Pada akhirnya terlepas dari segala bentuk kontroversi yang melingkupi seputar hermeneutika dan ta'wil sebagai metodologi penafsiran teks-teks keagamaan, yang jelas ide Abu Zayd patut untuk kita perhatikan, karena di dalamnya menawarkan sebuah metode reinterepretasi teks-teks keagamaan yang tidak kaku dan stagnan. Teks-teks keagamaan akan senantiasa memiliki makna signifikansi tertentu untuk dapat diterapkan sesuai konteks penafsir. Pun demikian problematika masyarakat akan mendapatkan solusi yang relistis dan aplikatif dan agama Islam akan tetap dapat menjadi pegangan hidup manusia ditengah perubahan zaman.[*j*]

---

[21] Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik*, hlm. 210.

[22] Nasr Hamid Abu Zayd, *An Nash*, hlm. 96-113.

[23] Nasr Hamid Abu Zayd, *An Nash, Op Cit.*, hlm. 99.

[24] Metode ini bukanlah hal yang baru tetapi merupakan pengembangan dari metode ushul fiqh tradisional dan kelanjutan dari proyek besar M Abduh, Amin al Khulli. Lebih lanjut interpretasi merupakan proses *decoding* (menemukan sebuah makna) atas teks, karena dinamika *encoding* linguistik yang spesifik dari kekuatan al Qur'an menyebabkan proses *decoding* yang tanpa henti-henti. Nasr Hamid Abu Zayd, *An Nash, Op Cit.*, hlm. 101.

REKONSTRUKSI TEORI MASUKNYA ISLAM DI JAWA ABAD XV-XVI

Oleh Sirsaeba Alafsana*)
dan M Kholidul Adib Ach.)**

Buku *Arus Cina-Islam-Jawa* yang diterbitkan *Indonesian Society for Piece and Love* (INSPEAL Press) bekerjasama dengan Perhimpunan Indonesia Tionghoa (INTI) benar-benar menghenyakkan. Hall mewah di Hotel Sahid Jaya Jakarta yang berkapasitas tujuh ratusan orang lebih, sesak dipenuhi hadirin yang antusias mengikuti *grand launcing*-nya. Padahal, sore 19 Desember 2003 itu Jakarta seharian diguyur hujan. Gerangan apakah yang menarik dari buku karya Sumanto Al Qurtuby yang sarjana Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo, Semarang dan jebolan program Magister Sosiologi Agama UKSW Salatiga ini?

Empunya buku, Sumanto, datang terlambat dalam acara *grand launcing* itu. Ia belum datang saat Cak Nur, sapaan akrab Nurcholish Madjid, membuka orasi ilmiahnya sebagai *keynote speaker*. Kata Cak Nur yang juga Rektor Universitas Paramadina Jakarta, "Buku *Arus Cina-Islam-Jawa* ini patut mendapat acungan jempol karena keberanian dan kelantangannya, yang secara ilmiah berani mengatakan bahwa Islam yang datang ke Nusantara itu berasal dari Cina. Bukan dari Gujarat, India maupun Timur Tengah sebagaimana masyhur di kalangan khalayak."

Memang. Selama ini, teori masuknya Islam ke Nusantara (khususnya Jawa) lebih banyak didominasi "Teori Arab" dan "Teori India." Sementara "teori Cina" kurang banyak diapresiasi. Pelopor Teori Arab/Timur Tengah adalah Crawfurd, Keizer, Naimann, de Hollander, termasuk beberapa sejarahwan Indonesia-Melayu seperti Hasjmy, Al-Attas, HAMKA, Djajadiningrat dan Mukti Ali. Sedangkan penyokong teori India adalah Pijnapel, Hurgronje, Morison, Kern, Winsted, Fatimi, Vlekke, Gonda dan Schrieke (Drewes, 1985; Azra, 1999).

Dalam orasinya, Cak Nur tampak tidak menyalahkan "Teori Cina" yang diusung Sumanto di bukunya itu. Setidaknya dari segi mazhab dan kebahasaan. Mazhab yang tumbuh subur di Cina adalah Sunni-Syafi'i, yang lazimnya dianut kaum Muslim sepanjang jalur sutera. Umat Islam Asia Tengah dan Cina (ada yang lebih suka menyebutnya *Tionghoa*) berada dalam kawasan pengaruh bahasa dan budaya Islam Persi. Tidak lama memang Cak Nur memberikan orasinya. Paling-paling sekitar 15 menit. Ia keburu harus menghadiri

---

*) **Sirsaeba Alafsana** adalah Direktur *Indonesian Society for Peace and Love* (Inspeal) Jogjakarta. Alumnus PP al-Anwar Mranggen (1990-1996).

) **M Kholidul Adib Ach adalah Pemimpin Redaksi Jurnal *Justisia* Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang 2002-2004 dan Redaktur Pelaksana Jurnal *lintas agama dan humaniora* ***ILHAM*** Semarang. Kini Ketua Lembaga Pers dan Informasi (LPI) PMII Cabang Kota Semarang. Alumnus Futuhiyyah, PP. Al-Mubarok & PP Al-Anwar Mranggen (1993-1999).

acara lain di Banten. Setidaknya demikian-lah pengakuan Cak Nur sendiri ketika mengakhiri orasi ilmiahnya.

Cak Nur turun dari mimbar. Kini gantian Mendiknas Malik Fajar yang memberikan apresiasi-sambutannya. Sudah bisa ditebak, ia pasti juga mengakui keunggulan buku Sumanto itu. Menurut-nya, dari segi pendidikan buku tersebut bisa dijadikan contoh sebagai kejujuran ilmiah yang berwawasan multikultural. "Bahwa Indonesia terdiri atas aneka etnis, suku dan budaya adalah keniscayaan. Bahwa etnis Cina merupakan bagian dari keanekaragaman itu juga tidak bisa dipungkiri. Dan bahwa ternyata ia juga memiliki andil dalam proses Islamisasi di Nusantara tidak perlu ditutup-tutupi," tuturnya menjelaskan.

Mendiknas turun dari mimbar. Giliran Syafi'i Ma'arif, Ketua Umum Muham-madiyah yang menyampaikan sambutan-nya di atas panggung. Ia tidak banyak bicara. Singkat ia berkomentar. "Terus terang saya belum sempat membaca buku *Arus Cina-Islam-Jawa* ini. Jika Cak Nur sudah menilai baik. Dan Mendiknas juga mengacungi jempol, maka saya hanya bisa ikut beliau berdua…" jujur Pak Syafi'i, sapaan akrab Syafi'i Ma'arif, mengakuinya sebelum akhirnya ia menutup sambutan-nya dengan salam penutup.

Prof Dr Azyumardi Azra, Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta, mengatakan bahwa bangsa Cina yang sangat terkenal dan menguasai ilmu navigasi dan pelayaran itu, telah mema-suki pulau Jawa pada abad ke-15. Dan di antara para pelaut itu ada yang beragama Islam, misalnya Laksamana Cheng-Ho. Karenanya, lanjut Azra, sangat dimung-kinkan para pelaut Cina Muslim itu datang ke Jawa sekaligus menyebarkan agama yang dianutnya kepada penduduk asli Jawa. Menurut Azra, sebagian orang Cina daratan telah memeluk Islam sejak lama. "Seperti kita tahu, bangsa Cina banyak menjalin hubungan dagang dengan bangsa lain, utamanya dengan Timur Tengah dan Turki. Sehingga bisa dipahami melalui kontak-kontak tersebut, banyak penduduk Cina yang memeluk agama Islam lebih dulu dari kaum pribumi Indonesia," tuturnya.

Itulah sekilas potret detik-detik pembukaan acara *grand launcing* buku *Arus Cina-Islam-Jawa*. Hampir semuanya menyanjung. Dan empunya buku hanya bisa melempar senyum ke sana ke mari. Tampak aura kebahagiaan tercermin di wajahnya.

Tibalah waktunya bedah buku, kami lihat mendadak mata Sumanto nanar mendengar komentar-komentar pedas moderator Fachry Ali membuka pembica-raan. Sambil memegang dagu mata nanar itu ia arahkan ke wajah Fachry yang tengah asyik menguliti bukunya. Menurut Fachry, buku karangan Sumanto itu perlu dipertanyakan sumber-sumber penelitian-nya. Banyak data yang disajikan tampak kurang teruji keakurasiannya. Seperti saat Sumanto mengambil wawancara dengan Gus Dur (Abdurrahman Wahid). Bagaima-na mungkin sumber yang disampaikan Gus Dur bisa dipercaya begitu saja tanpa cross-check, sementara Gus Dur itu orangnya dikenal 'plin plan'.

Mata Sumanto kian nanar saat sejarah-wan LIPI, Asvi Warma Adam kembali menelanjanginya. Menurut Asvi, buku Sumanto itu banyak mengandung kelema-han, setidaknya ada tiga kelemahan menonjol. *Pertama*, dari segi sumber buku ini tidak menggunakan sumber berbahasa Cina kecuali beberapa catatan yang telah

disalin Groeneveldt (1960) ke dalam bahasa Inggris. *Kedua*, Sumanto yang banyak mengkritik kelemahan-kelemahan studi Cina Slamet Mulyana (1968) R.A.O. Parlindungan (1964), dalam hal sumber dan analisis, ternyata malah sering mengambil sumber dari keduanya. Sumanto justru tampak seperti murid setia Mulyana dan Parlindungan. Dalam hal pemakaian istilah, Sumanto terlihat teledor. Banyak istilah yang anakronistis ditemui di bukunya. Seperti istilah "ekspatriat permanen", "negeri Paman Mao" dan "CEO umat Islam". Istilah- istilah itu jelas belum dikenal di abad XV dan XVI yang menjadi fokus penelitian buku itu.

Sumanto menanggapi seluruh kritikan-kritikan yang diarahkan kepadanya dengan "sedikit emosional". Terdengar getar suaranya keras. Nadanya tinggi. Meledak-ledak lagi. Mantan Pemimpin Redaksi Majalah *Justisia* Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang itu *nyerocos* bicara tanpa titik dan koma. Ia melakukan pembelaan. "Bagi saya, persoalan sejarah dan juga persoalan suatu karya ilmiah, bukan sekadar terletak pada keakuratan sumber. Sejarah bukan sekadar benar dan salah. Tapi menyangkut di dalamnya juga persoalan rasional dan tidaknya suatu sumber. Jika sumber itu rasional kenapa mesti ditolak. Hal ini penting saya katakan karena memang pada dasarnya tidak ada sejarah yang murni. Semuanya pasti mengalami reduksi. Sejarah itu tidak bisa dibakukan, meskipun bisa dibukukan." Para pengkritiknya diam. Dari arah penonton terlihat kepuasan. Seorang peserta paruh baya berkacamata tebal yang duduk di samping kami bergumam, "Anak ini memang luar biasa!"

Hemat kami, sekilas dilihat, buku karya Sumanto itu bisa jadi memang luar biasa. Itu wajar. Sebab digarap tidak serampangan. Melalui leleran keringat panjang. Penelitian yang dilakukannya tidak sebentar. Bertahun-tahun. Meskipun penyusunannya cuma memakai hitungan bulan. Ia gali data-data kepustakaan maupun data-data historis yang berupa situs-situs Cina Islam, naskah-naskah klasik, kuburan Cina Muslim, maupun nama-nama Cina yang dipermak dalam ke-Jawa-an. Namun jika ditelisik lebih seksama, apa yang ditulisnya sebenarnya bukan hal yang sama sekali baru. Sumanto hanya menggali dan menganalisis ulang apa yang pernah dipopulerkan oleh Slamet Mulyana dan Parlindungan. Persis seperti yang "dituduhkan" Asvi.

Meski begitu, diakui ataupun tidak, siapa pun layak angkat topi atas keberanian Sumanto dalam mengangkat kembali "wacana marginal" tentang andil etnis Cina dalam proses islamisasi di Nusantara, di saat para ilmuwan dan sejarahwan sudah mulai melupakannya.

Rekonstruksi Teori Islamisasi Jawa

Menurut Sumanto, eksistensi Cina Islam pada awal perkembangan agama Islam di Jawa (juga Nusantara) tidak hanya ditunjukkan oleh kesaksian-kesaksian para pengembara asing, sumber-sumber Cina, teks lokal Jawa maupun tradisi lisan saja, tetapi juga dibuktikan oleh berbagai peninggalan kepurbakalaan Islam di Jawa yang mengisyaratkan adanya pengaruh Cina yang cukup kuat sehingga menimbulkan dugaan bahwa pada bentangan abad ke-15/16 telah terjalin apa yang disebut *Sino-Javanes Muslim Culture*.

Masyarakat Muslim Cina itu telah bereksistensi di Jawa jauh sebelum VOC Belanda menguasai Jawa awal abad 17.

Mulanya, mereka mendiami kawasan pesisir utara dan kota-kota pelabuhan Jawa. Komunitas Muslim Cina yang tinggal di Jawa pada umumnya berasal dari wilayah Kanton, Chuang-chou, Chang-chou, Yunan, dan Swatow, serta beberapa kawasan Cina selatan yang telah menjadi basis agama Islam.

Relasi Jawa (teks Cina: *She-po, Zhao-wa*) dengan Cina (Tiongkok), baik dalam hubungan diplomatik antarkedua negara/kerajaan maupun hubungan dagang sudah berlangsung sejak klasik, jauh sebelum Islam datang ke Jawa (Wolters, 1967; Schrieke, 1960; Leur, 1955; Vlekke, 1943). Hubungan tersebut, tulis Sumanto, terus berlanjut saat Cina dikuasai Dinasti Ming (1368-1644 M), sebuah rezim yang memberi aspirasi cukup besar terhadap komunitas Muslim di sana. Saat itulah terjadi hubungan intensif antara Cina dan Jawa.

Buku "*Arus Cina-Islam-Jawa*" ini tidak hanya berusaha mengungkap secara rasional sejarah islamisasi Jawa melainkan juga menyimpan "hidden agenda" berupa pengharmonisan hubungan Jawa (Indonesia) dan China untuk menciptakan perdamaian universal di Indonesia. Dengan menjadikan China sebagai bagian dari sejarah Islamisasi Jawa dan dengan pengungkapan fakta "Sino-Javanese Muslim Cultures" diharapkan "masyarakat pribumi" yang mayoritas Muslim ini bersedia menerima China sebagai bagian dari sejarah mereka. Dengan demikian, komunitas China tidak lagi dianggap sebagai "orang asing" (*out group*) dari Timur tetapi "*in group*" (bagian integral dari Bangsa Indonesia). Dengan mempresentasikan peranan China dalam sejarah islamisasi Nusantara serta dengan menganggap China sebagai bagian integral Bangsa Indonesia juga diharapkan dapat meminimalisir konflik horizontal "pribumi" vs China yang selama ini sering mengemuka hanya karena faktor distorsi kesejarahan.

Secara garis besar, buku ini berisi kritik terhadap "Teori Arab" dan "Teori India" seraya mengajukan tesis bahwa Islam datang ke Jawa berasal dari China. Atau minimal, China turut berperan dalam proses islamisasi Jawa dan Nusantara tentunya. Teori yang menyatakan Islam datang ke Nusantara melalui Arab (Teori Arab) dikemukakan oleh Crawfurd, Keizer, Naimann, de Hollander, termasuk beberapa sejarawan Indonesia-Melayu seperti Hasjmy, Al-Attas, HAMKA, Djajadiningrat dan Mukti Ali. Sementara, teori yang menyatakan Islam datang ke negeri ini melalui India (teori India) dipelopori oleh Pijnapel, Hurgronje, Morison, Kern, Winsted, Fatimi, Vlekke, Gonda dan Schrieke.

Ada beberapa alasan untuk memperkuat argumen bahwa Islam di Nusantara khususnya Jawa datang dari China. *Pertama*, merujuk pada buku *Ming Shi* ("Sejarah Dinasti Ming") di satu sisi dan kisah-kisah yang disusun sewaktu pelayaran Cheng Ho terutama risalah *Ying-yai Sheng-lan* yang ditulis Ma Huan (sekitar tahun 1416) di pihak lain, dijelaskan bahwa hubungan dagang antara Jawa dengan Cina pada abad ke-15 sudah terjalin akrab, dan peranan masyarakat Cina di Jawa dalam bidang perniagaan dan maritim semakin lama juga semakin meningkat. Pada tingkat diplomasi, pada kurun abad ke-15 dan ke-16, hubungan Jawa dengan Cina juga sangat baik.

"Teori Arab/Timur Tengah" khususnya Hadramaut" lebih lemah lagi. Van den Berg dalam studinya, *LeHadhramout Et. Les Colonies Arabes Dans L'Archipel Indien*

("Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara") mengatakan bahwa para *sayyid* dan orang-orang Arab Hadramaut lainnya baru menunjukkan eksistensinya di Jawa pada tahun-tahun terakhir abad ke-18. Padahal, keislaman di Jawa sudah berproses sejak abad ke-15/16. Orang-orang Arab ini, lanjut Van den Berg, mulai menetap di Jawa setelah tahun 1820. Baru sejak tahun 1870, arus migrasi orang-orang Arab ke Nusantara bertambah banyak setelah menggunakan teknologi pelayaran kapal uap (Berg, 1989:67-78). Setelah melihat paparan Berg tadi, tentu saja "Teori Arab" sangat meragukan validitasnya mengingat komunitas muslim Cina pada abad ke-15/16 sudah banyak yang mendiami Jawa. Karena itulah, sejarah islamisasi Jawa mesti direkonstruksi. Jangan hanya karena faktor politik dan ideologi, kontribusi Cina Islam ditenggelamkan dalam limbo sejarah.

Kedua, fakta historis bahwa relasi Islam-Jawa (Cina: *She-po*, *Zhao-wa*) dengan Cina (Tiongkok), baik dalam hubungan diplomatik antarkedua negara/kerajaan maupun hubungan dagang sudah berlangsung sejak klasik, jauh sebelum Islam datang ke Jawa (Wolters, 1967; Schrieke, 1960; Leur, 1955; Vlekke, 1943). Hubungan tersebut, terus berlanjut saat Cina dikuasai Dinasti Ming (1368-1644 M), sebuah rezim yang memberi aspirasi cukup besar terhadap komunitas Muslim di sana. Saat itulah terjadi hubungan intensif antara Cina dan Jawa.

Ketiga, Sebagaimana buku *Ming Shi* dan *Ying-yai Sheng-lan*, yang memberitakan bahwa masyarakat Cina yang bermukim di Jawa adalah orang-orang Kanton, Zhangzhou (Chang-chou), Quanzhou (Chuanchou) dan kawasan Cina Selatan lain yang telah meninggalkan Cina dan menetap di pelabuhan-pelabuhan pesisir sebelah timur terutama Tuban, Gresik dan Surabaya. Menurut kedua teks ini, orang-orang Cina yang mendiami pesisir utara Jawa Timur pada awal abag ke-15 ini adalah orang-orang yang kebanyakan berkehidupan sangat layak dan sudah memeluk agama Islam dan taat beribadah (Groenveldt, 1960; Mills, 1970). Kondisi ini sebetulnya bukanlah sesuatu yang aneh mengingat Kanton, Zhangzhou, Quanzhou (dua tempat terakhir letaknya tak jauh dari Amoy) dan wilayah Cina Selatan memang dikenal sebagai daerah kantong-kantong umat Islam sebagai akibat persinggungan antara Cina dan Arab.

Sebab, sebagaimana diulas Lo Hsiang Lin dalam studinya *"Islam in Canton in the Sung Period"* menyebutkan bahwa orang-orang Cina telah mengenal Islam sejak masa-masa paling awal dari perkembangan agama ini, yakni abad ke-7 M. Demikian halnya dengan dokumen *Chinese Annals* dari Dinasti Tang (618-960) juga mencatat adanya pemukiman Islam di Kanton. Dengan demikian, informasi dan kesaksian langsung Ma Huan mengenai komunitas Muslim Cina dari Kanton, Zhangzhou dan Quanzhou di pelabuhan-pelabuhan Gresik, Tuban, dan Surabaya pada awal abad ke-15 adalah sesuatu yang sangat wajar.

Keempat, bahwa eksistensi Cina Islam di Jawa pada awal abad pertengahan (khususnya abad ke-15/16) tersebut tidak hanya terdapat di Jawa Timur saja seperti yang disaksikan Ma Huan tadi, melainkan juga merambah merata di hampir sepanjang pesisir utara ("Pantura") Jawa. Untuk membuktikan asumsi ini, bisa dilihat ketika ada seorang pengelana Belanda bernama Loedewicks, yang pada abad ke-16 mengunjungi Banten, seperti dicatat Sutterheim dalam uraian kesarjanaannya

tentang Keraton Majapahit, juga menyaksikan eksistensi komunitas Cina Islam ini yang dalam dokumen VOC disebut *geschoren Chineezen* ("orang-orang Cina cukuran").

Kesaksian atas eksistensi Cina Islam di Jawa bahkan di Asia Tenggara pada bentangan abad ke-15/16 juga diberikan oleh Ibnu Battuta, seorang pengembara dari Maghrib yang pada pertengahan abad ke-15 berkeliling dunia menelusuri daerah pesisir dari Arab sampai Cina dan Asia Tenggara, seperti tertuang dalam buku *Rihlah Ibn Baththutah* yang diedit Thalal Harb.

Karena itu, informasi yang merupakan hasil pengamatan langsung tersebut benar-benar mendukung tradisi Jawa mengenai awal mula masuknya Islam di Jawa melalui jalur Cina. Sehingga, fakta sejarah yang demikian itu membuktikan betapa besar peranan Cina dalam proses islamisasi Jawa. Keberadaan komunitas Cina di Jawa tentu saja menghadirkan tradisi baru hasil asimilasi antara budaya Cina yang mereka bawa dengan budaya lokal Jawa. Persinggungan ini pula yang akhirnya juga berpengaruh pada tradisi-tradisi yang umumnya tersimpan dalam *babad-babad* yang disusun kemudian (zaman Mataram Islam) walau uraiannya diselimuti penuh mitos tetapi yang dikemukakannya adalah suasana cosmopolitan yang pada waktu itu terdapat di pelabuhan-pelabuhan pesisir dan masyarkat baru yang sedang terbentuk itu yang pada perkembangan berikutnya mampu mendesak dan meruntuhkan kekuasaan agraris Majapahit di pedalaman.

Bahkan ada beberapa teks lokal Jawa yang menyebut secara eksplisit keberadaan Muslim Cina pada awal perkembangan agama Islam di Jawa seperti ditunjukkan dalam *Babad Tanah Djawi, Serat Kandaning Ringgit Purwa, Carita (Sadjarah) Lasem, Babad Cirebon, Hikayat hasanuddin*, dan lain-lain. Di antara tokoh-tokoh Muslim China yang disebut dalam historiografi lokal dan tradisi lisan antara lain Kyai Telingsing Kudus, Cie Gwie Gwan di Jepara, Tan Eng Hoat (Sembung, Cirebon), Tan Sam Cay (Cirebon), Oei Ing Kiat (Lasem), Lie Beng Ing (Salatiga) dan lain-lain. Menariknya, hampir semua historiografi lokal Jawa menyebut Raden Patah, penguasa pertama kerajaan Demak yang merupakan kerajaan Islam pertama di pulau Jawa ialah seorang Muslim Cina. Perbedaannya hanya terletak pada genealogi Raden Patah saja. Jika teks-teks lokal Jawa Barat (*Sadjarah Banten* dan *Hikayat Hasanuddin*) mengaitkan asal-usul sang raja yang legendaries itu dengan Cina-Mongol yang bernama Cek Ko Po, maka beberapa teks lokal Jawa Tengah seperti *Babad Tanah Jawi, Serat Kanda* atau *Tembang Babad Demak* mengaitkannya dengan Raja Majapahit Brawijaya yang menikah dengan Putri Cina (sebagian riwayat menyebut nama putri Cina ini Sio Ban Ci, putri Syeikh Bentong atau Kiai Bantong yang juga seorang Muslim Cina).

Dengan berdasar pada data tersebut, Sumanto mengambil kesimpulan bahwa jika Raden Patah adalah seorang Muslim Cina, maka Demak yang merupakan Kerajaan Islam pertama di Jawa dengan sendirinya adalah merupakan rezim Cina. Raden Patah yang dalam *Malay Annals* disebut Jin Bun adalah seorang raja yang berobsesi menjadikan Demak sebagai Negara Maritim Islam yang tangguh di Jawa. Obsesinya itu kandas setelah Trenggana wafat tahun 1946 dalam sebuah pertempuran di Panarukan. Sementara para penggantinya tidak memiliki kualifi-

kasi sebagai seorang pemimpin yang cakap, bahkan antarketurunan Raden Patah terlibat konflik panjang dan berdarah-darah sampai akhirnya Senapati (Sutowijaya) berhasil menghempaskan Jaka Tingkir dan mendirikan imperium Mataram Islam yang bercorak hinduistik.

Merujuk pada buku *Ming Shi* ("Sejarah Dinasti Ming") tersebut di satu sisi dan kisah-kisah yang disusun sewaktu pelayaran Cheng Ho terutama risalah *Ying-yai Sheng-lan* yang ditulis Ma Huan (sekitar tahun 1416) di sisi lain, dijelaskan bahwa hubungan dagang antara Jawa dengan Cina pada abad ke-15 memang sudah terjalin akrab, dan peranan masyarakat Cina di Jawa dalam bidang perniagaan dan maritim semakin lama juga semakin meningkat. Pada tingkat diplomasi, pada kurun abad ke-15 dan ke-16, hubungan Jawa dengan Cina juga sangat baik (h. 37). Itulah data-data pendukung "Teori Cina" yang diusung buku *Arus Cina-Islam-Jawa* ini.

Data-data yang disajikan itu jauh lebih kuat ketimbang data-data pendukung "Teori India"—yang oleh para pembelanya hanya didasarkan pada sejumlah argumen yang sifatnya sebatas hipotetik, misalnya, konstruksi masjid Jawa klasik dengan atap susun seperti bentuk *meru* pada bangunan beribadah orang Hindu.

Begitu pula "Teori Arab/Timur Tengah/ Hadramaut". Data yang digunakannya lebih lemah lagi. Misalnya, Van den Berg dalam studinya, *LeHadhramout Et. Les Colonies Arabes Dans L'Archipel Indien* ("Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara") mengatakan bahwa para *sayyid* dan orang-orang Arab Hadramaut lainnya baru menunjukkan eksistensinya di Jawa pada tahun-tahun terakhir abad ke-18. Padahal, keislaman di Jawa sudah berproses sejak abad ke-15/16. Orang-orang Arab ini, lanjut Van den Berg, mulai menetap di Jawa setelah tahun 1820. Baru sejak tahun 1870, arus migrasi orang-orang Arab ke Nusantara bertambah banyak setelah menggunakan teknologi pelayaran kapal uap (Berg, 1989:67-78). Setelah melihat paparan Berg tadi, tentu saja "Teori Arab" sangat meragukan validitasnya mengingat komunitas muslim Cina pada abad ke-15/ 16 sudah banyak yang mendiami Jawa. Karena itulah, *implisitly*, Sumanto menilai perlu mengusung "Teori Cina" dan, *eksplisitly*, sejarah islamisasi Jawa mesti direkonstruksi. Jangan hanya karena faktor politik dan ideologi, kontribusi Cina Islam ditenggelamkan dalam limbo sejarah.

Buku Sumanto ini bermaksud "meluruskan sejarah" yang selama ini dinilainya sarat aroma politik dan ideologi itu. Lewat buku ini misalnya, Sumanto seolah hendak menolak hasil simposium nasional bertajuk "Sejarah Masuknya Islam di Nusantara" yang digelar sejak 1960-an—yang menurutnya—secara politis penuh rekayasa hingga memutuskan bahwa Islam datang ke Nusantara langsung dari Arab bahkan Makkah yang dibawa para *syarif*, *sayyid*, *syaikh*, dan *habib*. Di situlah, perlunya rekonstruksi teori islamisasi Jawa. Patut disayangkan memang selama ini masyarakat tidak diberikan pengetahuan dan fakta yang sebenarnya mengenai peranan etnis Cina Muslim dalam proses penyebaran Islam di Jawa. "Melalui buku-buku sejarah di sekolah, kita hanya diberikan pengetahuan bahwa pedagang Timur Tengah dan Gujarat-lah yang berjasa menyebarkan Islam di nusantara," tandas Azyumardi Azra.

Senada dengan itu, Ketua Umum PBNU KH Hasyim Muzadi menekankan

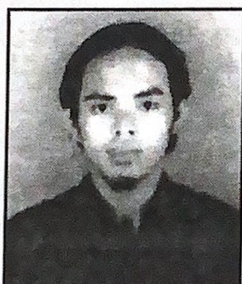
perlunya upaya pelurusan sejarah menyangkut peran etnis Cina-Muslim dalam pengembangan Islam di tanah Jawa. Dengan begitu, Hasyim Muzadi berpendapat, di alam reformasi kini sangat mendesak dilakukan upaya rekonstruksi serta menghilangkan sikap diskriminatif. Semua pihak hendaknya lebih mengedepankan semangat toleransi yang telah menjadi berkah karunia bagi bangsa ini. Hasyim Muzadi menduga upaya menghilangkan catatan sejarah oleh pihak-pihak tertentu di masa lalu bukannya tanpa maksud. "Ini merupakan usaha untuk menghalangi etnis Cina bersatu padu dengan etnis lain," papar Hasyim.

Di samping merekonstruksi sejarah islamisasi Jawa, Sumanto juga berkeinginan untuk mengubah sikap "kaum pribumi" Indonesia yang hanya menilai etnis Arab sebagai *in group* sementara etnis Cina dipandang sebagai *out group*. Kategorisasi yang diskriminatif ini telah membuat etnis Cina menjadi musuh kaum "pribumi". Padahal, sejarah mencatat bahwa peran etnis Cina dalam membangun bangsa ini sangat besar. "Semestinya etnis Cina juga *in group* (baca, sebagai bagian dari bangsa Indonesia) karena sumbangsih mereka sangat besar." Sumanto ingin menyadarkan "kaum pribumi" Indonesia bahwa etnis Cina yang sudah sejak lima abad silam mendiami bumi Nusantara ini adalah bagian dari bangsa Indonesia, sehingga sudah seharusnya mereka diperlakukan sama sebagaimana warga negara Indonesia umumnya. "Sikap diskriminatif terhadap etnis Cina di Indonesia harus segera diakhiri," tutur Sumanto.

Sementara Ketua Perhimpunan Indonesia-Tionghoa (INTI), Eddie Limbong, mengharapkan sejarah peran etnis Cina dalam penyebaran Islam di Jawa, dapat mempererat hubungan emosional dan solidaritas spiritual antara umat Muslim dan Cina. "Karena selama ini Cina sering diedentikkan dengan Budhisme dan Konghuchuisme." Melalui latar belakang sejarah ini, sambung Eddie, pada masa kini dan mendatang, hendaknya tumbuh rasa saling pengertian dan menghargai serta saling percaya di antara orang Indonesia-Cina sebagai sesama komponen bangsa guna menuju Indonesia Baru dengan peradaban yang berkembang maju. [*j*]

MEMBUMIKAN POLITIK "MASHLAHAH 'AMMAH"

(Mengkaji Pemikiran Politik Dr. KH. MA. Sahal Mahfudh)



Oleh Adi Setyo Prabowo

Tim produksi Teater ASA Fakultas Syari'ah. Aktif di Ikatan Mahasiswa Kendal sebagai Pengurus Sospol. Aktif sebagai Kader Muda NU Kabupaten Kendal.

Kondisi Indonesia sekarang ini mengalami krisis kepemimpinan. Hal itu diakibatkan rendahnya moralitas para politisi dan pejabat negara sebagai akibat dari praktek berpolitik mereka yang hanya berorientasi praktis dan pragmatis untuk membesarkan dikeluarkan bangsa ini dari keterpurukan pun tak bisa menghasilkan apa-apa karena yang naik ke pucuk kekuasaan adalah orang-orang lama yang tak punya visi, misi serta paradigma politik yang jelas. Rakyat kini terlihat apatis dan sudah cuek terhadap pemilu. Para kontestan yang maju ke gelanggang calon presiden 5 Juli nanti (maupun mereka yang sudah terpilih jadi anggota DPR dan DPD 5 April kemarin) terlihat sangat susah payah mencari dukungan dari publik.

Sebagai umat beragama tentu kita prihatin dengan realitas ini. Tentu ada keinginan dari kita untuk menyumbangkan gagasan dalam ikut menata bangsa yang kini sedang terpuruk ini. Alquran sebagai pegangan hidup bagi umat Islam, banyak memuat pesan, petunjuk, dan perintah moral bagi kepentingan hidup manusia di muka bumi, termasuk dalam perpolitikan. Hal itu bisa kita jadikan sebagai pijakan teologis dan normatif dalam menata bangsa ini, tentunya dengan mengambil etika dan semangat transendensinya. Petunjuk dan perintah itu bersifat universal, abadi, dan fungsional. Sebagai intisari wahyu terakhir, Alquran bukanlah sebuah wacana hukum atau kitab ilmu politik. Oleh sebab itu kitab ini tidak pernah membicarakan secara jelas dan rinci tentang politik[1] Alquran tidak menyakini bahwa otoritas politik dapat menguasai dan membentuk nurani manusia.[2] Hal ini berarti bahwa masalah politik dalam Islam adalah urusan ijtihadi (penalaran) manusia,[3] dan sangat perlu bagi orang-orang Islam untuk mempertimbangkan

---

[1] Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, hlm.188

pentingnya aspek-aspek lokal, konstektual dan temporal.[4]

Di antara tokoh dan pemikir Islam Indonesia yang mengusung wajah politik Islam yang moralis dan substansialistik itu adalah Dr. KH. MA Sahal Mahfudh (Rais Amm Syuri'ah PBNU dan Ketua MUI). KH Sahal Mahfudz (selanjutnya ditulis KH Sahal) adalah seorang ulama yang konsisten di jalur kultural, termasuk saat-saat sekarang menjelang pemilihan presiden, 5 Juli 2004. KH Sahal adalah seorang Kyai yang lahir pada tanggal 17 Desember 1973 di Desa Kajen, Kecamatan Margoyoso Kabupaten Pati, Jawa Tengah. Merupakan seorang kyai yang piawai dalam ilmu fiqh maupun ilmu kemasyarakatan.[5] Ia dikenal sebagai seorang pemikir Islam terutama dibidang fiqh yang disegani, terkenal dan merupakan salah seorang tokoh terkemuka di kalangan NU (Nahdatul Ulama). Sampai saat ini ia menjabat sebagai Rais Am PBNU dan juga ketua umum MUI Pusat (suatu lembaga yang berfungsi memberikan fatwa-fatwa hukum Islam).

A. Biografi Dr. KH. MA Sahal Mahfudh

Dr. KH. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh,[6] yang akrab dipanggil KH. Sahal lahir pada tanggal 17 Desember 1937 tepatnya di desa Kajen Kecamatan Margoyoso Kabupaten Pati Jawa Tengah.[7] Dia merupakan putra dari pasangan KH. Mahfud Salam (w 1944) dan Hj. Badriyah (w 1945), berarti sudah sejak usia 7 tahun KH. Sahal telah ditinggal oleh ayahnya. Pasangan KH. Mahfud Salam dan Hj. Badriyah ini mempunyai 6 anak, 2 orang laki-laki dan 4 orang perempuan. Sedangkan KH. Sahal merupakan anak ketiga dari 6 bersaudara tersebut.[8] KH. Sahal mempunyai jalur nasab yang jika ditarik ke atas sampai pada trah pendiri NU. Ayahnya adalah adik sepupu dari KH. Bisri Sansuri (Salah seorang pendiri NU yang wafat pada tahun 1981) sedangkan istrinya Hj. Nafisah Sahal adalah cucu KH. Bisri Sansuri tersebut.[9]

KH. Sahal Mahfudh lahir dari keluarga pesantren, ayahnya adalah pendiri pondok pesantren Maslakul Huda (selanjutnya disebut PMH) pada tahun 1910. dan juga pendiri Perguruan Islam Mathali'ul Falah (PIM) yang didirikan bersama KH. Nawawi pada tahun 1912. Seperti halnya yang terjadi pada keluarga pesantren, KH. Sahal diharapkan dapat meneruskan dan mengembangkan pondok pesantren tersebut.[10]

Pengalaman keorganisasian sudah ia mulai sejak usia remaja. Beliau pernah tercatat sebagai ketua Pelajar Islam

---

[2] Komarudin Khan, *Tentang Teori Politik Islam*, Bandung: Pustaka, hlm. 3

[3] M. Kholidul Adib, *Menggugat Ambiguitas Relasi Agama dan Negara di Indonesia*, Justisia Edisi 21 Tahun X 2002, hlm. 45.

[4] Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam*, Yogyakarta: Galang Press, 2001, hlm.18

[5] Sumanto Al Qurtuby, *KH. Sahal Mahfudh Era Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Cermin, 1999, hlm. 14

[6] Gelar Doktor ini dianugerahi oleh Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah (UIN Syahid) Jakarta. Dan baru beberapa waktu lalu diberikan kepada KH. Sahal tepatnya pada tanggal 18 Juni 2003 karena keahlianya dibidang Fiqh dan perananya dalam pengembangan pendidikan Pesantren. Lihat Harian Suara Merdeka, Semarang, Rabu 18 Juni 2003, hlm. 1 dan 15, lihat juga Harian Kompas, Kamis 19 Juni 2003, hlm. 1. Juga dapat dilihat dalam Tabloid Bulanan BPNU Warta, Edisi Agustus 2003, hlm. 6.

[7] Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: Lkis, 1994, hlm. XVi

[8] Sumanto Al Qurtubi, *KH. Sahal Mahfudh; Era Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Cermin, 1999, hlm. 71-72

[9] Tabloid Bulanan Warta, *Loc Cit*, hlm 6

Indonesia (PII) cabang Margoyoso Pati (1947 – 1952), ketua Ikatan Santri se-Karisidenan Kediri (1954 – 1956), selain itu dia juga pernah menjadi sekretaris Organisasi Persatuan Pesantren di Margoyoso (1951 – 1953). Selama nyantri ia juga pernah memimpin Forum Diskusi Fiqh (1958 – 1965).[11] Dari sana dapat kita lihat bahwa Sahal muda selain gandrung terhadap ilmu-ilmu keagamaan, ternyata ia juga dapat dikatakan sebagai orang yang "tak bisa hidup" tanpa organisasi. Maka prestasi organisasi yang selama ini ia peroleh merupakan buah jerih payahnya dari berorganisasi yang telah ia mulai sejak kecil.

Sementara itu karier keorganisasian di lembaga Nahdhatul Ulama (NU) ia mulai ketika menjabat khatib Syuriah NU Pati (1967 – 1975). Ia juga pernah menjadi ketua Lembaga Pendidikan (LP) Maarif cabang Pati (1967). Setelah itu pengalaman dalam organisasi NU meningkat ke wilayah Jawa Tengah dengan menjabat wakil ketua Rabithah Mahid al Islamiyah (RMI) pada tahun 1977 – 1978. Dia juga pernah menjadi khatib Syuriah PWNU Jateng (1980 – 1982) dan Rois Syuriah NU Jateng (1982 – 1985).[12]

Karier KH. Sahal di organisasi NU ternyata tidak cukup hanya sampai di tingkat Jawa Tengah saja, karena pada Muktamar NU ke- 27 di Situbondo (1984),[13] beliau masuk dijajaran Syuriah PBNU, dan berikutnya pada Muktamar NU ke- 28 di Krapyak Yogyakarta (1989) dia dipilih menjadi salah seorang Rois, selanjutnya pada Muktamar NU ke- 29 di Cipasung (1994) beliau dipercaya lagi menjadi Wakil Rois Aam. Karier organisasi KH. Sahal di lembaga NU mencapai puncaknya ketika pada Muktamar NU ke-30 di Lirboyo (1999) beliau dipilih sebagai Rois Aam PBNU.[14]

Di sinilah sebenarnya makin mengukuhkan eksistensi KH. Sahal, lebih dari kemampuan intelektualitas, yaitu pengalaman kemasyarakatan baik di lingkungan pesantren, NU maupun di luar komunitas itu.

Perjalanan KH. Sahal dibidang keorganisasian ternyata tidak hanya berhenti sampai sebatas itu. Bersamaan ketika ia terpilih menjadi Rois pada Muktamar NU ke-28 di Krapyak Yogyakarta, pada tahun yang sama ia juga menjabat sebagai Rektor di Institut Islam Nahdhatul Ulama (INISNU) Jepara. Dia juga pernah tercatat sebagai dosen di IAIN Walisongo Semarang (1982 – 1985). Dan jabatan KH. Sahal saat ini selain sebagai pengasuh pondok pesantren, Rois Aam PBNU, KH. Sahal juga menduduki jabatan sebagai Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, suatu lembaga yang memiliki otoritas dalam bidang fatwa dan masalah hukum Islam.[15]

Pengalaman dan kemampuan KH. Sahal ternyata tidak hanya diberikan untuk pesantren dan organisasi yang

[10] Sumanto, *Loc Cit*, hlm 71

[11] *Ibid*

[12] *Ibid*

[13] Muktamar NU ke- 27 di Situbondo tersebut merupakan sejarah penting bagi NU karena dalam muktamar tersebut NU menyatakan diri kembali ke khittah 26. KH Sahal sendiri saat itu termasuk kedalam Majlis 24 bersama tokoh-tokoh lain seperti Mustofa Bisri, Asep Hadi Pranata, H Mahbub Junaidi, Abdurrahman Wahid, H Tolhah Hasan dll. Majlis 24 tersebut berhasil membentuk tim 7 yang secara konseptual merumuskan Khittah 26. Lihat Rozikin Daman, *Membidik NU*, Yogyakarta: Gama Media, 2001, hlm. 165

[14] Tabloid Warta, *Loc Cit*, hlm. 6

pernah diikutinya, lebih dari itu ternyata KH. Sahal merupakan seorang yang peka terhadap masalah-masalah sosial, terutama untuk meningkatkan kesejahteraan ekonomi dan juga kesehatan pada masyarakat Kajen khususnya dan masyarakat Pati pada umumnya.

Dalam bidang ekonomi misalnya, dia berperan banyak dalam mengembangkan Home Industri (Masyarakat Kajen terkenal dengan produksi krupuknya yang non kolesterol, karena digoreng dengan pasir, bukan minyak) dan untuk mengusahakan modal baru bagi masyarakat KH. Sahal mendirikan BPR (Bank Perkreditan Rakyat) Arta Huda Abadi yang didirikan pada tahun 1997. Kemudian dia juga mendirikan koperasi yang memberikan fasilitas Simpan Pinjam Syariah (bagi hasil).[16]

Selain memperhatikan home Industri bagi masyarakat Kajen, KH. Sahal juga berperan banyak bagi pengembangan dibidang pertanian. Karena melihat Kajen adalah wilayah yang tidak subur, sehingga dunia pertanian kurang berkembang, maka KH. Sahal membuat terobosan dengan menerima eksperimentasi Proyek Pengembangan Masyarakat dari LP3ES Jakarta.[17]

Sedangkan dibidang kesehatan bagi masyarakat Kajen, KH. Sahal mendirikan Rumah Sakit (RS) umum kelas C Islam Pati, disamping itu ia juga mengajarkan kepada masyarakat membuat asuransi kesehatan dengan menabung setiap kelompok sekitar sepuluh keluarga.[18] Dengan peranan KH. Sahal di bidang perekonomian dan kesehatan tersebut, sedikit banyak telah meningkatkan taraf hidup bagi masyarakat Kajen.

Pengalaman dan pengetahuan yang begitu banyak tersebut, terutama bidang fiqh dan pengembangan pendidikan pesantren, yang telah mengantarkan beliau mendapatkan Gelar Kehormatan (Doktor Honoris Causa).

Gelar Doctor Honoris Causa tersebut, nyata-nyata sekali tidak semua orang dapat dengan mudah memperolehnya, hanya orang-orang yang dipandang istimewa yang bisa menerima gelar tersebut. Berkaitan dengan gelar yang diberikan oleh KH. Sahal tersebut, penganugerah gelar Prof Dr. Hj Uzaimah Tahido, MA bersama Prof Dr. Hasanuddin AF, MA mengatakan : "Hampir sepanjang hidup promovendus tidak pernah terpisah dengan pesantren, NU dan masyarakat. Di lingkungan pesantren dan NU bahkan umat Islam, Promovendus merupakan eksponen penting dalam pembaharuan. Misalnya dia terlibat langsung dalam berbagai halaqah untuk mencari jalan baru bagi penerapan Fiqh secara konstektual, dan ini dilakukan dalam upaya pengembangan dari cara lama yang bersifat tekstual."[19]

B. Pemikiran Politik "Mashlahah 'Ammah" Dr. KH. MA Sahal Mahfudh

Dalam mengeluarkan sebuah pendapat

[15] Suara Merdeka, *Loc Cit*, hlm. XV

[16] Kompas, *Loc Cit*, hlm. 1

[17] LP3ES adalah salah satu organisasi non pemerintah *(Non Government Organisation)* atau lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang bergerak dibidang lembaga kemasyarakatan. LSM ini resmi di dirikan pada tahun 1971 di bawah sponsor Friederich Nauman Stiftung (FWS) Jerman. Lihat Sumanto, *Op Cit*, hlm. 122

[18] Kompas, *Loc Cit*, hlm. 1

hukum, KH Sahal tidak hanya berdasarkan pada teks-teks yang telah ada (metode tekstual), tetapi beliau sering menggunakan cara metodologis (metode kontekstual). Selain itu beliau senantiasa mengedepankan *maslahah ammah* sebagai pertimbangan terdepan dalam pengambilan keputusan. Berkaitan dengan masalah penggalian hukum atau pemberian fatwa hukum tersebut ia mengatakan: "Seorang mujtahid harus memiliki kepekaan sosial, tidak hanya berkutat pada produk hukum yang sudah matang".[20] Selanjutnya ia mengatakan: "Semua mujtahid adalah orang-orang yang seharusnya peduli dengan kemaslahatan ummat"[21]

Dari perkataan tersebut dapat kita lihat bahwa KH Sahal benar-benar menginginkan suatu produk hukum ataupun pendapat yang dikeluarkan tidak hanya terpatok pada teks-teks yang sudah jadi, tetapi lebih dari itu harus melihat dan mempertimbangkan kenyataan sosial yang ada di masyarakat yang tujuan utamanya untuk kemaslahatan umat. Demikian juga dalam mensikapi hubungan Islam dan politik (negara) di Indonesia, bahwa KH Sahal juga lebih mempertimbangkan kenyataan sosial yang terjadi di Indonesia yaitu dengan beragamnya perbedaan suku, agama dan ras. Melihat keadaan yang demikian, untuk tujuan kemaslahatan ummat, kemudian KH Sahal menawarkan sebuah konsep hubungan Islam dan politik ini dengan politik kultural dan politik struktural. Dalam hal ini ia mengatakan: "Dalam keadaan demikian, ajaran formal Islam berfungsi dalam kehidupan ini melalui jalur kultural (pendidikan, komunikasi massa, kesenian dan seterusnya) dapat juga melalui jalur yang tidak langsung yaitu melalui politik struktural. Jalur ini memungkinkan karena kekayaan Islam yang hendak ditampilkan dalam kehidupan bernegara tidak semata-mata ditawarkan sebagai sesuatu yang Islami saja, melainkan sesuatu yang berwatak nasional."[22]

Pernyataan KH Sahal tersebut dapat dikatakan sebagai suatu hal yang bersifat praktis berkaitan dengan hubungan Islam dan politik. Kalau kita tafsirkan dari pernyataan KH Sahal tersebut di atas, sepertinya ia ingin melaksanakan dua model perjuangan Islam di Indonesia melalui politik kultural dan politik struktural tersebut secara bersamaan. Hal semacam ini sepertinya berbeda dengan apa yang dikatakan banyak pihak yang mengatakan bahwa sebenarnya konsep Islam kultural yang telah mampu meletakkan dasar-dasar kehidupan politik yang demokratis, dengan menonjolkan aspek-aspek keadilan, musyawarah, egalitarianisme dan sebagainya yang memang telah digariskan Islam.[23]

Penulis menemukan beberapa makalah dari beliau yang berkaitan dengan hubungan Islam dan politik secara umum maupun peranan NU dalam perpolitikan. Diantaranya: *NU dan Tantangan Masa*

---

[19] Huzaimah Tahido dan Hasanuddin AF, *Pidato Promotor Pada Penganugerahan Gelar Doctor Honoris Causa Kepada KH. MA Sahal Mahfudh*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2003, hlm. 7

[20] Sahal Mahfudh, *Fiqh Sosial Upaya Pengembangan Madzhab Qauli dan Manhaji*, Pidato Penerimaan Gelar Doktor Honoris Causa dalam Bidang Fiqh Sosial, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 18 Juni 2003, hlm. 36

[21] *Ibid*

[22] Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKIS, 1994, hlm. 212

[23] Bahtiar Effendy, *Repolitisasi Islam*, Bandung: Mizan, 2000, hlm 191

Kini, disampaikan pada Konker GP Ansor Wilayah Jatim di Malang tanggal 12 Oktober 1985; *Khittah NU 26*, Disampaikan pada Simposium Khittah 26 Cabang Kodya Malang tanggal 12 Oktober 1986; *Khittah NU 26 dan Prospeknya*, disampaikan pada ceramah GP Ansor Kudus, 27 Nopember 1986; *Aktualisasi Khittah NU 26 Pasca Pemilu 1987*, Kajen 5 Agustus 1987; *Islam dan Politik*, disampaikan pada diskusi di Kendal, 4 Maret 1989; *Orpolisasi NU dan NU nisasi Orpol*, tanpa tanggal disampaikan.

Ada juga makalah-makalah lain diantaranya: *Posisi Umat Islam Indonesia Dalam Era Demokratisasi (Dari Sudut Kajian Politis)*, Disampaikan dalam Forum Silaturrahim PPP Jateng di Semarang, 5 September 1992; *Pandangan Umat Islam Mengenai Peranan Sosial Politik ABRI*, disampaikan dalam diskusi peranan sosial Politik ABRI, Semarang, 30 Oktober 1996; *Prospek Khittah Dalam Pengembangan Eksistensi NU*, Disampaikan pada sarasehan NU Wilayah Jawa Timur, Januari 1994; *Memahami Pluralitas Sebagai Fakta Kebangsaan*, disampaikan dalam Semiloka Dewan Riset Daerah Jawa Tengah, 29 Mei 2003; *Pendidikan Keagamaan dan Demokrasi Dalam Pemberdayaan Masyarakat Terhadap Negara*, Pati, Agustus 2002. dan masih banyak lagi beberapa makalah yang tidak bisa disebutkan di sini.

Dari banyaknya kajian ataupun diskusi yang dilakukan Beliau terhadap peranan Islam dalam politik tersebut, dapat kita tarik kesimpulan bahwa KH sahal merupakan seorang yang peka terhadap masalah politik walaupun beliau sendiri tidak melibatkan secara langsung dalam politik praktis.

Sementara itu berkaitan dengan politik itu sendiri, KH. Sahal beranggapan bahwa dunia politik merupakan dunia yang memang harus dijalani dan sudah merupakan sunnatullah yang tidak bisa ditolak. Dia mengatakan: "Dalam proses hidupnya, manusia tidak lepas dari pengaruh watak politis. Telah menjadi sunnatullah barangkali, setiap kelompok ada yang menguasai dan ada yang dikuasai, ada yang memerintah dan ada yang diperintah, serta ada yang dipengaruhi dan mempengaruhi. Itulah konteks politik."[24]

Dari perkataan beliau tersebut dapat dilihat bahwa menurut KH Sahal, politik merupakan kebutuhan hidup menurut naluri manusiawi.[25] Dalam pandangan KH. Sahal sendiri Politik (siyasah) adalah suatu paradigma yang intinya bertujuan mencapai maslahah di dunia maupun di akherat bagi manusia. Kemaslahatan dalam hal ini hendaknya diarahkan pada pencapaian tujuan umum syariah, dengan pengertian yang luas dan dinamis, sehingga mampu mengakomodasi segala bentuk transformasi sosial yang terjadi.[26] Maka dari itu selanjutnya KH Sahal mengatakan: "Siyasah tidak hanya terbatas pada yang bersifat struktural dan formal apalagi yang bersifat konstitusional, akan tetapi lebih dari itu politik mencakup otoritas kultural"[27]

Berkaitan dengan hal tersebut, menurut KH. Sahal bahwa Islam memahami politik bukan hanya soal yang berurusan dengan pemerintahan saja, terbatas pada politik struktural belaka, namun menyang-

---

[24] Sahal Mahfudh, *Nuansa*, *Op Cit*, hlm. 216
[25] *Ibid*, hlm. 217
[26] *Ibid*, hlm. 237
[27] *Ibid*

kut juga kulturisasi politik secara luas. Politik bukan hanya berarti perjuangan menduduki posisi eksekutif, legislatif maupun yudikatif, lebih dari itu politik meliputi serangkaian kegiatan yang menyangkut kemaslahatan umat dalam kehidupan jasmani maupun rohani, dalam hubungan kemasyarakatan secara umum dan hubungan masyarakat sipil dengan lembaga kekuasaan.[28]

Lebih lanjut beliau menganggap bahwa politik mempunyai kekuatan dan kemampuan mendinamisir warga masyarakat untuk bersikap dan berperilaku politis dengan mempertimbangkan maslahah yang luas. Siyasah yang demikian akan mampu membentuk infastruktur yang kuat, sekaligus memperkuat suprastruktur yang seimbang dengan kaidah fiqiyah, bahwa kebijakan imam atas rakyatnya harus bergantung pada pertimbangan maslahah.[29]

Selanjutnya berkaitan dengan masalah politik ini, terutama hubunganya dengan agama (Islam) KH. Sahal beranggapan, bahwa Islam dan politik mempunyai titik singgung erat bila keduanya dipahami sebagai sarana menata kebutuhan hidup manusia secara menyeluruh. Lebih lanjut beliau mengatakan bahwa Islam tidak hanya dijadikan kedok untuk mencapai kepercayaan dan pengaruh dari masyarakat semata, politik juga tidak hanya dipahami sekedar sebagai sarana menduduki posisi dan oritas formal dalam struktur kekuasaan.[30]

Hal ini dapat berarti bahwa menurut beliau antara Islam dan politik dapat diimplikasikan satu dengan yang lain, apabila keduanya dipahami sebagai kebutuhan hidup bukan hanya sebagai sarana menduduki posisi legalistik dari paradigma-paradigma Islam untuk mempengaruhi masyarakat dan mencapai kepercayaan tertentu. Politikpun bukan dipahami sekedar sebagai sarana menduduki posisi-posisi politik struktural untuk mendapatkan otoritas formal di tengah masyarakat.[31]

Politik yang hanya dipahami sebagai perjuangan mencapai kekuasaan atau pemerintahan, hanya akan mengaburkan maknanya secara luas dan menutup konstribusi Islam terhadap politik secara umum. Menurut Beliau sekarang ini banyak terjadi kesalahpahaman dalam memahami Islam kaitanya dengan politik. Dalam hal ini Beliau mengatakan: "Sering dilupakan bahwa Islam dapat menjadi sumber inspirasi kultural dan politik. Pemahaman terhadap term politik secara luas akan memperjelas korelasinya dengan Islam."[32]

Berdasarkan hal tersebut, kemudian KH Sahal memaparkan letak agama terhadap negara ini (politik). KH Sahal mengatakan bahwa sejak dulu agama adalah salah satu dasar kehidupan bangsa ini. Konstribusi utama agama adalah bahwa dirinya tidak cukup terdapat konsep praktis yang mudah diserap awam untuk memahami negara sebagai rumah bangsa. Ini sebetulnya sangat wajar karena agama-agama itu masuk ke negeri ini berabad-abad sebelum konsep negara untuk bangsa dikenal, dan sejauh ini belum pernah dilakukan suatu upaya serius untuk

---

[28] *Ibid*, hlm. 211
[29] *Ibid*, hlm. 237
[30] *Ibid*, hlm. 207
[31] Sahal Mahfudh, *Islam dan Politik*, Makalah disampaikan pada diskusi di Kendal, 4 Maret 1989, hlm. 1.
[32] Sahal Mahfudh, *Nuansa*, *Op Cit*, hlm. 208

mempopulerkan konsep ini dengan bingkai pemahaman agama.[33]

Sebaliknya menurut KH Sahal yang terjadi saat ini adalah menempatkan agama di atas negara. Agama tidak diharapkan mewarnai, tetapi justru menguasai negara. Menurut beliau sebenarnya tidak ada yang salah dalam ide ini, hanya saja ia harus membentur kenyataan bahwa bangsa ini memeluk beragam agama, yang tentu masing-masing menganggap keyakinanya sebagai kebenaran mutlak, dan karena itu lebih berhak memonopoli negara.[34]

Ketidakmampuan dalam membaca perkembangan kesadaran politik kenegaraan kaum muslimin tersebut akan berakibat jauh, karena munculnya pandangan yang terlalu idealistik tentang hubungan Islam dan negara. Dalam hal ini menurut KH Sahal bahwa ajaran Islam sebagai komponen yang membentuk dan mengisi kehidupan warga negara seharusnya diperankan sebagai faktor komplementer bagi komponen-komponen lain, bukanya sebagai faktor tandingan yang berfungsi disintegratif terhadap kehidupan bangsa secara keseluruhan.[35] Karena itu KH Sahal menganggap bahwa secara fungsional dua kekuatan agama dan politik masih saling mempengaruhi hal ini juga berarti bahwa antara keduanya memang sulit dipisahkan.

Dari pengertian tersebut, dapat dipahami menurut pandangan KH Sahal bahwa pemimpin tidak hanya mereka yang memegang jabatan formal struktural, tetapi mereka yang memegang kekuasaan kultural juga termasuk pemimpin. Hal ini berarti posisi Presiden, Gubernur, dan juga Bupati atau juga yang lainya sama dengan posisi ulama atau Kyai, perbedaan diantara mereka adalah sebatas pada fungsional saja.[36]

Dalam hal tersebut dapat dikatakan bahwa kekuatan politik tidak dapat di letakkan dalam sekat-sekat formal saja, tetapi lingkup kekuatan politik itu secara realistis "terpaksa" melebar mencakup sektor-sektor non formal.

Sementara itu di Indonesia sendiri hubungan Islam dan politik juga menjadi jelas. Hal ini dibuktikan dengan penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas.[37]

Menurut KH. Sahal penerimaan terhadap Pancasila ini bukan berarti menghapus cita-cita Islam dan melenyapkan unsur Islam dalam percaturan politik di tanah air. Dalam hal ini KH. Sahal mengatakan:

---

[33] Sahal Mahfudh, *Pendidikan Keagamaan dan Demokrasi Dalam Pemberdayaan Masyarakat Terhadap Negara*, Makalah dibuat di Pati, Agustus 2002, hlm.3

[34] *Ibid*

[35] Sahal Mahfudh, *Posisi Umat Islam Dalam Era Demokratisasi*, Makalah disampaikan pada Forum Silaturrahim PPP Jateng di Semarang, 1992, hlm. 1

[36] Sumanto Al Qurtubi, *Op Cit*, hlm. 88

[37] Pertama yang perlu dicatat bahwa umat Islam, seperti halnya komunitas-komunitas agama lain telah secara mantap menerima Pancasila sebagai dasar negara kesatuan Republik Indonesia. Hal ini telah dibuktikan secara konkrit oleh penandatanganan wakil-wakil kelompok nasionalis Islam (H. Agus Salim, KH. Kahar Muzakkir, KH. A Wakhid Hasyim, Abikusno Cokro Sudjoso) pada pembukaan UUD 1945. Diskusi lebih lanjut tentang penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal lihat Faisal Ismail, *Islam dan Pancasila dalam percaturan politik kebangsaan dan kenegaraan*, dalam buku Faisal Ismail, *Pijar-pijar Islam Pergumulan Kultur dan Struktur*, Yogyakarta: LESFI, 2002, hlm. 33–63. Pancasila sendiri berasal dari bahasa sanksekerta. Panca berarti Lima dan Sila berarti dasar, asas, prinsip. Jadi Pancasila berarti lima dasar. Sementara di Indonesia Pancasila di perkenalkan pertama kali oleh Soekarno dalam sidang BPUPKI tanggal 1 Juni 1945. Adapun teks lengkap Pancasila dapat dilihat dalam Pembukaan UUD 1945 alenia ke IV.

"Sejauh mana Islam mampu memberikan inspirasi dalam percaturan politik, tergantung pada sejauh mana kalangan muslimin mampu tampil dengan gaya baru yang dapat mengembangkan kekayaan pengetahuan sosial dan politik untuk memetakan dan menganalisis transformasi sosial".[38]

Pernyataan KH Sahal tersebut sama artinya dengan umat Islam yang merupakan umat terbesar di negeri ini, hendaknya tidak menjadi umat yang "manja" dalam artian tidak serta-merta karena mayoritas penduduk Indonesia ini beragama Islam, kemudian segala sesuatunya harus berlandaskan Islam. Tetapi umat Islam hendaknya menjadi contoh bagi umat-umat yang lain dalam kehidupan bermasyarakat maupun kehidupan bernegara.

Berkenaan dengan hubungan antara negara (politik) dan agama (Islam) di Indonesia, lebih lanjut sebenarnya KH. Sahal menyadari bahwa dalam sudut pandang formalnya Islam sering atau tidak selalu mendapati dirinya dalam keadaan ambivalen dengan negara di Indonesia.[39] Disatu pihak ajaran formal Islam tidak menjadi sumber tunggal dalam penetapan kebijakan kehidupan bernegara, karena memang negara ini bukan negara Islam.[40] Tetapi negara ini juga bukan negara sekuler,[41] yang memisahkan antara agama dan negara.

Melihat keadaan yang semacam itu KH Sahal mengatakan: "Dalam keadaan yang demikian, ajaran formal Islam hendaknya berfungsi dalam kehidupan ini melalui jalur kultural (pendidikan, komunikasi masa, kesenian dan seterusnya).[42] Dapat juga melalui jalur yang tidak langsung yaitu melalui politik struktural. Jalur ini memungkinkan karena kekayaan Islam yang hendak ditampilkan dalam kehidupan bernegara tidak semata-mata ditawarkan sebagai sesuatu yang Islami saja, melainkan sesuatu yang berwatak nasional."[43]

Perjuangan Islam dalam hubunganya dengan negara melalui dua model perjuangan tersebut, karena menurut KH Sahal bahwa nilai-nilai Islam sebagai sumber budaya yang penting di Indonesia, sudah sewajarnya menjadi faktor menentukan

---

[38] Sahal Mahfudh, *Nuansa, Loc Cit*, hlm. 208

[39] Secara garis besar sepanjang era Orde Lama dan Orde Baru hubungan antara Islam dan negara pernah terjadi hubungan yang saling konfrontatif. Hubungan Islam dan negara yang saling konfrontatif ini terjadi antara tahun 1950-an sampai dengan awal tahun 1990-an. Hubungan konfrontatif ini sebenarnya bukan disebabkan oleh umat Islam sebagai *Main stream*, tetapi lebih banyak disebabkan oleh ulah gerakan-gerakan politik yang dipicu dan dilancarkan oleh kelompok-kelompok sempalan muslim radikal. Lihat Faisal Ismail, *Pijar-Pijar*, *Op Cit*, hlm. 79. Lihat juga M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 129

[40] Konsep Negara Islam ini pernah diungkapkan misal oleh Abu A'la al Maududi. Lihat Abu A'la Al Maududi, *Sistem Politik Islam*, terj Asep Hikmat, Bandung: Mizan, 1990.

[41] Konsep negara sekuler ini dikatakan oleh misal Ali Abdul Ar Raziq. Lihat Ali Abdurraziq, *al Islam wa Ushul al Hukm*, Beirut: Daar al Fikr, 1925.

[42] Mengenai hal ini sebagai salah satu contoh KH. Sahal beranggapan bahwa pendidikan politik yang baik akan memberikan kepada masyarakat kemampuan untuk menjaga kepentingan kebangsaan, baik agar kepentingan itu dapat dicapai maupun agar tidak mengganggu prioritas lain yang tidak kalah pentingnya. Masyarakat yang demikian menurut Beliau akan dengan sendirinya akan mampu mengenali berbagai hal yang terjadi di sekelilingnya, baik sebagai pribadi maupun sebagai bagian bangsa. Lihat Sahal Mahfudh, *Mengubah Pemahaman atas Masyarakat : Meletakkan Paradigma Kebangsaan dalam Perspektif Sosial*, Makalah disampaikan pada Silaturrahim Pemda Tingkat II, Ulama, dan tokoh masyarakat di Purwodadi, 18 Maret 2000, hlm. 5

[43] Sahal Mahfudh, *Nuansa, Loc Cit*, hlm. 212

dalam membentuk budaya politik, tata nilai, keyakinan, persepsi dan sikap yang mempengaruhi perilaku individu dan kelompok dalam suatu aktifitas dan sistem politik. Menurut Beliau indikasi yang paling menonjol dalam hal ini adalah bahwa kelima sila dari Pancasila yang telah disepakati menjadi ideologi politik, semuanya bernafaskan nilai-nilai Islami.[44] Kemudian implementasi dari nilai Islam dalam budaya yang pancasialis tersebut menurut tergantung pada kekuatan nilai-nilai itu mempengaruhi proses politik itu sendiri.[45]

Berkaitan dengan hal tersebut menurut KH. Sahal bahwa ide untuk mendirikan sebuah negara dengan sistem konstitusi Islam dianggap telah kehilangan relevansinya jika harus diaplikasikan di Indonesia.[46] Meskipun KH. Sahal sendiri sadar bahwa dalam ajaran Islam pemenuhan keadilan dan kesejahteraan merupakan keharusan bagi suatu pemerintahan, tetapi hal tersebut bukan berarti pemerintahan harus berlabel Islam.[47]

Melihat kondisi yang semacam itu, KH Sahal selanjutnya mengatakan pentingnya kesadaran yang tinggi dari kalangan politisi Islam, untuk dapat menumbuhkan semangat baru yang relevan dengan perkembangan kontemporer dalam corak dan format yang tidak berlawanan dengan moralitas Islam. Dalam hal ini yang perlu dilakukan menurut KH. Sahal adalah meninggalkan cara-cara tradisional yang sering mengeksploitasi massa dengan simbol-simbol Islam.[48]

Selanjutnya KH Sahal juga menegaskan perlunya kemauan keras untuk membebaskan diri dari konsep-konsep kenegaraan yang terlanjur kita akrabi selama ini. Pemerintahan yang tidak berlabel Islam tersebut menurut Beliau sebenarnya tidak perlu dipersulit dan dipermasalahkan karena dengan begitu bahwa kita akan menemukan kedaulatan rakyat, partisipasi, kebebasan, pluralitas dan supremasi hukum yang merupakan prinsip-prinsip yang dijunjung tinggi dalam konsep negara untuk bangsa dan secara bersamaan dapat ditemukan akarnya dalam ajaran-ajaran agama.[49]

Menurut KH. Sahal ini juga berarti suatu kesempatan bagi tumbuhnya suatu model pendekatan baru terhadap negara, yaitu pendekatan kagamaan. Karena pada dasarnya agama tidak berorientasi kepada kekuasaan, maka pemahaman bernegara dengan pendekatan keagamaan akan lebih berarti sebagai upaya pemberdayaan masyarakat terhadap negara.[50]

Pemahaman dan penghayatan ke-

---

[44] *Ibid*

[45] *Ibid*

[46] Sahal Mahfudh, *Pesantren Mencari Makna*, Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999, hlm. 81. Berkaitan dengan posisi Islam terhadap Negara ini Soekarno pernah mengatakan bahwa penyatuan agama dan negara dalam Islam hanya dapat berlaku apabila masyarakatnya seratus persen menganut agama Islam, dan secara murni menjalankan ajaran-ajaran tersebut. Karena ia sangat yakin bahwa orang-orang yang bukan penganut agama Islam akan menolak gagasan tersebut. Sementara Islam mengajarkan kepada umatnya asas demokrasi. Lihat Badri Yatim, *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999, hlm. 139

[47] Sahal Mahfudh, *Nuansa, Op Cit*, hlm. 213.

[48] *Ibid*, hlm. 214. Eksploitasi massa dengan simbol-simbol Islam ini memang sering dilakukan para politisi kita, terutama menjelang pemilu seperti sekarang ini. Tujuanya jelas untuk mencari simpati pada masyarakat ataupun dukungan (karena melihat umat Islam merupakan umat terbesar di negara ini). Selain itu penggunaan simbol-simbol Islam tersebut bertujuan untuk menciptakan citra baik bagi penguasa (politisi).

[49] Sahal Mahfudh, *Pendidikan Keagamaan, Op Cit*, hlm. 4

beragaman menurut KH. Sahal akan merupakan sumbangan besar bagi bangsa ini, karena walau bagaimanapun juga agama masih memiliki pengaruh yang signifikan bagi bangsa Indonesia.[51] Di sinilah KH. Sahal melihat pentingnya pola hubungan Islam dan politik dengan politik kultural dan politik struktural.[52] Lebih lanjut beliau mengatakan bahwa perjuangan Islam melalui jalur politik kultural dan politik struktural tersebut diharapkan posisi umat Islam di dalam pergumulan politis hendaknya sebagai promotor yang dituntut kemampuanya untuk dapat menjadikan Islam itu sendiri sebagai kekuatan yang integratif yang diaplikasikan ke dalam sikap dan perilaku kemasyarakatan sebagai wujud watak komplementer dalam segala aspek kehidupan bermasyarakat dan negara.[53]

Selain itu pentingnya dua model perjuangan Islam melalui politik kultural dan politik struktural ini karena Beliau melihat jika terjadi kemerosotan pengaruh nilai-nilai keagamaan Islam dalam budaya politik, sesungguhnya yang terjadi adalah sekulerisasi kultur politik, menurut KH Sahal hal ini lebih membahayakan dan lebih ruwet masalahnya, daripada pemisahan secara formal struktur pemerintahan dan keagamaan.[54] Maka dari itu, menurut KH Sahal meskipun di Indonesia tidak akan terjadi sekulerisasi fungsional struktur pemerintahan dan keagamaan secara tegas, namun sekularisasi kultur politik tidak mustahil dapat terjadi.[55] Kemungkinan terjadinya hal ini cukup besar, seiring dengan perubahan sistem nilai, akibat kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi dan industrialisasi, dan pada giliranya akan mempengaruhi perilaku politik formal struktural.[56]

Melihat keadaan yang demikian KH. Sahal mengatakan perlunya keseimbangan antara proses politik kultural dengan proses politik struktural. Hal semacam ini penting dilakukan agar tidak terjadi kesenjangan diantara kedua proses itu. Keseimbangan tersebut juga penting dilakukan karena untuk menghindarkan kecurigaan yang sering muncul dari kalangan elit politik formal terhadap aktifitas politik melalui jalur kultural.[57] Jika keseimbangan politik kultural dan politik struktural tersebut dapat berjalan dengan baik, maka diharapkan terwujudnya tujuan utama daripada umat yaitu *sa'adatud darain*.[58][j]

Dengan tercapainya kondisi kehidupan masyarakat, berbangsa dan bernegara yang adiluhung dan tersejahterakan itu, akan membuktikan bahwa agama memang betul-betul kontributif dan peduli terhadap

---

[50] *Ibid*

[51] Sahal Mahfudh, *Memahami Pluralitas sebagai Fakta Kebangsaan*, Semiloka, Dewan Riset Daerah Jawa Tengah, 29 Mei 2003, hlm.8

[52] Sahal Mahfudh, *Nuansa, Loc Cit*, hlm. 213

[53] Sahal Mahfudh, *Posisi Umat, Op Cit*, hlm.3

[54] Sahal Mahfud, *Nuansa, Loc Cit*, hlm. 213

[55] Sebagai tokoh NU dalam hal ini KH Sahal menyatakan bahwa untuk menghadapi transformasi kultural, NU memiliki daya tangkal yang tangguh menghadapi pengaruh budaya luar, untuk melestarikan budaya nasional dan kepribadian bangsa Indonesia. Potensi yang dimaksud adalah ajaran dan nilai-nilai Islam aswaja yang memang tidak bertentangan dengan falsafah negara dan bangsa. Lihat Sahal Mahfudh, *Ibid*, hlm. 203.

[56] *Ibid*, hlm. 213

[57] *Ibid*

[58] *Ibid*, hlm.215

SEKS & STRUKTURALISME IDEOLOGIS

Oleh Zaki MUbarok*)

Seks, selama ini sebatas dipahami sebagai permasalahan anatomis dan biologis. Cukup banyak sejarah yang mencatat seks sebagai budaya eskapis. Seks bahkan dijadikan sebagai pelarian ketika terjadi konflik. Para pemegang "kuasa" di Indonesia misalnya. Mereka sangat akrab dengan penikmatan seks yang diendapkannya sebagai simbol kekuasaan. Kenikmatan para pemegang "kuasa" dipersonifikasikan telah mencapai titik kesempurnaan ketika koleksi perempuan mereka sebagai obyek pemuasaan seks, telah memenuhi standar keraton (Otto Sukanto: 2002). Standar ditetapkan para penguasa atas nama kepentingan dan pemenuhan hasrat seksualnya.

Dalam konteks kekinian, pemahaman tersebut bertolak belakang dengan ujaran verbal masyarakat Indonesia yang sangat menghormati seks, sekalipun pada masa keraton dulu sudah menjadi pelanggaran atas eksistensi keperempuanan. Seks merupakan aktivitas yang dilindungi dan tidak tersentuh terkecuali jika telah diakomodasi oleh sistem sosiokultural yang telah dikonstruk masyarakat Indonesia.

Seksualitas perempuan diposisikan dan diperlakukan sebagai obyek penikmatan seks secara egoistis. Yaitu sebagai obyek perlakuan eksploitatif yang dilakukan tanpa mengenal waktu.

Demikian pula yang terjadi pada kaum homoseksual. Polarisasi seks yang tidak menempatkan kaum gay pada salah satu

Judul Buku "MEMBERI SUARA PADA YANG BISU" Penerbit Pustaka Marwa Penulis Dede Oetomo Tahun Terbit Cetakan Kedua September 2003 Tebal xli+333

kubu, lelaki maupun perempuan manyebabkan posisi kaum gay ditahbiskan sebagai golongan "manusia ketiga".

Menurut Dede Oetomo "*orang homoseks adalah orang yang orientasi atau pilihan seks pokok atau dasarnya, entah diwujudkan atau dilakukan atau tidak, diarahkan pada sesama jenis kelaminnya*". Dengan perkataan lain definisi ini juga berarti laki-laki homoseks adalah laki-laki yang secara emosional dan seksual tertarik pada laki-laki, dan wanita homoseks adalah wanita yang secara emosional dan seksual tertarik pada wanita (lihat hal.6). Konsepsi ini berlaku juga untuk kaum lesbian dan waria. Istilah homoseksual adalah istilah yang diciptakan pada tahun 1869 oleh disiplin ilmu psikiatri di Eropa yang mengacu pada fenomena psikoseksual yang berkonotasi klinis.

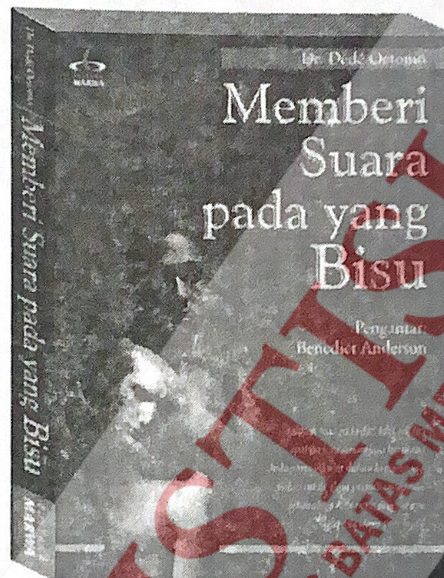
Sebagian besar masyarakat kita memberi penilaian bahwa kaum gay adalah kaum yang menyimpang dari kodrat tuhan, kaum pinggiran, kaum yang tidak mempunyai tempat luas untuk berinteraksi. Sehingga interaksi yang terjalin hanya sebatas pada komunitas homoseksual saja.

Kesepakatan komentar mereka atas fenomena homoseksual ini tidak kemudian

---

*) *Mahasiswa Fakultas Syari'ah angkatan 2002. Aktif sebagai Redaktur Justisia.*

diikuti dengan solusi kongkrit terhadap "penderita psikoseksual". Masyarakat justru menciptakan "kandang" khusus untuk kaum gay. Kandang yang sengaja difungsikan sebagai pengekang gerak langkah kaum gay yang kadung digeneralisir sebagai kaum yang menyeleweng dari rel-rel yang diridloi Tuhan dan sekaligus menimbulkan ketimpangan sistem siosiokultural masyarakat. Kaum gay adalah golongan yang melawan hak prerogatif Tuhan, melanggar wilayah kekuasaan Tuhan.



Sangat ironis tentunya jika sikap yang ditujukan kepada kaum homoseksual yang notabene mengalami gangguan psikis justru mengondisikannya sebagai kaum yang tidak berhak berinteraksi secara luas dan normal.

Sekalipun dalam tataran sistem sosiokultural perempuan lebih mendapat tempat dibanding dengan kaum gay tapi dalam skala yang lebih besar kaum gay lebih parah kedudukannya. Pemahaman masyarakat telah terkonstruk sedemikian rupa untuk tidak menerima kaum gay sebagai bagian dari masyarakat.

Pola yang sedemikian merendahkan perempuan dan kaum gay pada tingkat tertentu menghilangkan identitas perempuan dan kaum gay sebagai bagian dari kumpulan manusia yang berhak dengan cipta, rasa, karsanya berkarya memenuhi panggilan intuitif untuk melakukan perubahan atau berdialektika dengan kehidupan.

Pada kenyataan praksis ditangan masyarakat dan pemegang "kuasa", keadaan seks pada perempuan dan waria menjadi *role play* yang menantang dan mengundang hasrat penjelajahan yang ekspansif. Kenapa disini disebutkan pengaruh penguasa karena dalam hal ini legal formal sesungguhnya berperan signifikan dalam melindungi fenomena homoseksual dan keperempuanan yang menjadi obyek pemuasan seks. Dan tentu saja mereka yang menjadi obyek seks berhak mendapat perlindungan legal formal dari penguasa, karena mereka adalah warga negara juga.

Keadaan ini diperparah dengan legal formal yang meskipun ada tidak berfungsi sebagaimana mestinya. Menjelajahi dan menikmati seks tidak lagi harus melewati bermacam legal formal dari sebuah sistem yang berlaku. Karena, seks telah ditahbiskan sebagai "mainan" yang dapat dilakonkan sesuai dengan orientasi seksualitas masyarakat atas rekomendasi pemegang "kuasa". Baik dari segi kuantitas maupun kualitas seksualitasnya. Pemahaman seperti ini tentulah terkait dengan sistem legal formal yang berlaku mandul.

Yang terjadi kemudian adalah, menjadikan seks sebagai "mainan" telah membongkar sistem kehidupan masyarakat Indonesia. Untuk menikmati seks telah

ditentukan mekanisme. Namun mekanisme yang berlaku dalam masyarakat sebenarnya berfungsi sebagai *virtual institution* bagi perlindungan kaum perempuan secara keseluruhan tidak mengefek lagi. Dalam perkembangannya, mekanisme yang menggambarkan sebuah konsepsi ideal seksualitas, tereduksi oleh otoritas sang pemegang "kuasa". Di balik tirai peradaban Indonesia yang distereotipkan sebagai orang yang pasrah, *nrimo ing pandum*, tidak gaya dan tidak *neka-neka*, ternyata merubah orientasi seks yang dimanifestasikan sebatas kebutuhan hedonistik. Seks dilakukan menurut teorema anekdot pelacuran, *icip-icip rata* .

Kaum gay yang juga menghiasi etalase seksualitas disekitar kita, lagi-lagi tak tersentuh legal formal yang melindungi keberadaannya. Mungkin terlalu naif bagi sistem kekuasaan yang ada untuk menyikapi fenomena gay sekaliogus melindunginya dengan perangkat legal formalnya.

Ketika terjadi konflik secara individu maupun institusi dikalangan masyarakat, perempuan dan kaum gay dikondisikan sebagai ekspresi atas kemenangan yang diperoleh. Artinya penikmatan perempuan lebih intens. Begitu pula jika kekalahan yang diperoleh, pelarian untuk menggeser kekalahan yang diperoleh merujuk pada perempuan dan kaum gay. Pada wilayah publik, masyarakat dan pemegang "kuasa" memang terkalahkan akan tetapi pada wilayah domestik kemenangan berada di tangan masyarakat pemegang "kuasa" dengan menikmati sekaligus menaklukan seksualitas perempuan dan kaum gay. Mencandara perempuan dan kaum gay telah menjadi bagian urusan domestik masyarakat dan pemegang "kuasa" dan seakan-akan tidak ada celah untuk menggugatnya.

Strukturalisme Ideologis

Polarisasi seks yang sedemikian akut, kemudian menciptakan "dunia lelaki" dan "dunia perempuan". Dua posisi yang sebenarnya saling berhadapan dan berusaha saling mendominasi. Sebenarnya, diantara keduanya ada satu dunia lagi yang seharusnya menjadi catatan sejarah sosiokultural kita, "dunia gay". Namun karena iklim ideologi yang berkelindan pada masyarakat Indonesia adalah iklim patriarkal, maka kompetisi antar keduanya dimenangkan oleh "dunia lelaki" yang diwakili oleh pemegang "kuasa" dengan modal kekuasaannya. Sudah menjadi rahasia umum, Indonesia dengan ideologi patriarkal selalu berusaha menaklukan kedududkan perempuan lengkap dengan segala fasilitas genital yang dimiliki perempuan. Hal sama juga terjadi pada "dunia gay", melalui sistem sosiokultural yang tidak menghargai eksistensi kaum gay, nasib yang jauh mengerikan sangat dirasakan kaum terakhir ini.

Katuranggan sebagai ekspresi budaya salah satu contohnya, dengan berprinsip pada penampakan lahiriah dalam menilai sesuatu budaya ini kemudian menempatkan perempuan dan kaum gay sebagai 'mainan" yang dapat dinikmati sesuai kebutuhan. Sistem sosiokultural yang berlaku saat ini mengejawantahkan bagaimana "Indonesia" menjajah eksistensi dan idealitas gay dan perempuan.

Dede Oetomo dengan segenap keberaniannya mengungkap secara blak-blakan bahwa dirinya adalah seorang gay. Pengakuan yang sangat jarang ini, seharusnya menjadi pelajaran bagi kaum gay khususnya dan masyarakat tentunya, bahwa kaum gay adalah sebuah gejala ataupun keadaan yang tidak perlu ditakuti. Pada dasarnya, tidak ada unsur kesengajaan untuk

menjadi kaum gay. Secara genital mungkin saja seorang gay bertendensi pada lelaki. Tapi pada tataran psikologis, kecenderungan bersikap layaknya perempuan lebih besar.

Berbekal pengalamnnya selama di luar negeri Dede Oetomo memberontak sistem yang telah "membenteng". Baik sistem agama maupun kekuasaan yang "memandang miring" fenomena kaum gay. Alih-alih membela fenomena gay yang menggejala selama peradaban yunani kuno, Dede Oetomo mendalilkan fakta sejarah, bahwa pelembagaan kaum gay dalam kesatuan militer Yunani kuno telah ada. Menurut Dede, masyarakat saat itu mengharapkan para prajurit untuk bersahabat dan berhubungan secara intens dengan sesama prajurit lelaki dalam rangka menggalang kekuatan. Hubungan ini tidak terkecuali dalam hal percintaan. Selain itu, masih menurut Dede, Iskandar Yang Agung, sang penakluk dari macedonia, lebih menyukai hubungan emosional-seksual dengan sahabat maupun budak laki-lakinya.

Meskipun dalam pandangan sejarah memang telah terjadi satu genre penyemaian homoseksual tapi sistem legal yang berkembang dan berkuasa tidak memberikan ruang untuk kaum gay. Negara kristen barat sekalipun ternyata dengan injilnya masih mengharamkan pernikahan sejenis atau homoseksual. Sekarang saja baru Belanda dan Perancis yang memperbolehkan pernikahan homoseksual.

Hal ini yang kemudian menjadi dilematis dikalangan masyarakat kita. "Perpecahan" yang terjadi dalam diri gay membuat mereka kebingungan bahkan yang lebih ekstrim mereka tidak mengakui sebagai golongan masyarakat. Dalam sejarah mereka terjadi sat kegagapan realita, sehingga penyikapan mereka terhadap, katakanlah realita munculnya gay dalam wilayah publik, disikapi dengan gebyah uyah.

Dalam strukturalisme sebagai ideologi, manusia di tempatkan sebagai benda (mainan). Determinasi dari struktur-struktur menentukan manusia secara lengkap, sehingga subjektivitas dan kesadarannya dilarutkan ke benda-benda. Hal ini pula yang menyebabkan posisi idelitas perempuan Indonesia lebih dilihat dari penampakan fisiknya dibanding dengan yang non fisik. Karena unsur genital perempuan menjadi fokus perhatian atau ekspresi budaya katuranggan.

Membaca sekaligus meneliti realita yang berjalan saat ini menjadi semakin jelas bahwa kaum gay dan perempuan dalam dalam budaya katuranggan dihargai sebatas benda. Demikian pula ketika kaum gay dan perempuan dilibatkan dalam wilayah politik, kecantikan dan penampakan fisik lainnya disulap menjadi aset politik yang mendukung kekuasaan pemegang "kuasa".

Pola keindahan fisik sebagai penyokong kekuatan politik telah mengakar kuat di kalangan masyarakat dan para pemegang "kuasa" Indonesia. Kepercayaan ini sangatlah membodohi peranan perempuan dalam ekses politik. Kelebihan non fisik kaum gay dan perempuan dibonsai sedemikian rupa sehingga peranan kaum gay dan perempuan dalam peta perpolitikan, misalnya, sebatas rekreasi.

Terlepas dari apakah ekspresi budaya katuranggan ini akan mamasung idealitas perempuan atau menempatkan perempuan dalam dimensi biologis saja, yang jelas sebagai ekspresi budaya katuranggan telah sedemikian mengerak dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Bersedia atau tidak

dalam menerima ekspresi budaya ini belum terlambat untuk di ungkapkan.

Ternyata dalam masyarakat yang secara stereotip adalah sebagai masyarakat yang peduli dengan nasib kaum perempuan berikut penikmatan seksulitas yang bertanggung Indonesiab masih terdapat pula watak hedonistik yang sangat signifikan dan progresif.

Kepalsuan sikap masyarakat Indonesia atas permasalahan seks yang diprakarsai oleh pemegang "kuasa" ini mau tidak mau telah menggiring masyarakat Indonesia pada kekauan ideologi. Kekauan ini yang kemudian meyebabkan ketertinggalan masyarakat Indonesia jika di bandingkan dengan masyarakat yang lebih menghargai perempuan secara utuh. Artinya nilai lebih dari kaum gay dan perempuan yang bersifat non fisik tidak luput pula untuk dihormati.

Gerakan pembebasan yang mulai membanjiri alam pemikiran masyarakat Indonesia diharapkan mampu menjawab teka-teki sistem kehidupan masyarakat Indonesia. Sistem kehidupan yang yang hanya memihak pada orang dan golongan yang mempunyai kekuasaan (patriarkal). *Teka-teki* panjang yang diwariskan para pemegang "kuasa" ini demi lannggengnya status quo seyogyanya mendapat perhatian yang menggigit. Peradaban yang semakin membuka kran pencerahan sedikit demi sedikit akn menelanjangi sistem kehidupan masyarakat Indonesia yang angkuh dan penuh dominasi.

Kaum gay dan perempuan Indonesia adalah korban dari sistem yang absurd tersebut. Kaum gay dan perempuan diposisikan hanya sebatas menyiapkan dan mengurusi organ genital yang akan dipersembahkan kepada calon penikmat dan lelakinya. Jika perempuan Indonesia yang hanya diakrabkan dengan *kutang, dandang,* dan *merekangkang* maka kaum waria pun mengalami penindasan serupa dengan mempatkan mereka pada tataran kaum terpinggirkan yang sangat menyakitkan.

Terlalu lama kaum gay dan perempuan Indonesia dikandang menjadi *sapi perah.* Penghargaan dan penghormatan terhadap kaum gay dan perempuan yang hanya didasarkan pada kualitas fisik merupakan penjajahan terhadap fitrah manusia. Dimana manusia adalah pemegang otoritas dalam merehabilitasi kehidupan yang semakin akrab dengan kerusakan demi kerusakan. Kesadaran dari kaum gay dan perempuan sendiri dalam merespon ketertindasan ini mutlak diperlukan. *Pemberontakan* sudah seharusnya menjadi agenda utama kaum gay dan perempuan Indonesia dalam rangka merevolusi model kegayan dan keperempuanan yang selama ini dicekik oleh sistem sosiokultural yang ada. Bisa dikatakan sistem sosiokultural yang absurd.

Bagaimanapun juga dominasi terhadap kaum gay dan perempuan adalah dosa besar. Baik dari segi seksualitas maupun ideologi. Dari segi seksualnya kaum gay dan perempuan hanya dijadikan bulan-bulanan kaum lelaki dalam mencukupi kebutuhan seksnya. Harus manut secara total dalam kegiatan seks. Sementara dalam segi ideologi, kaum gay dan perempuan tidak disediakan ruang, kalaupun ada hanya sebatas menghibur semata, dalam mengekspresikan cipta, rasa dan karsanya. Kepincangan sistem yang mengakar pada masyarakat in harus direvolusi secara radikal.[j]

REVIEW BUKU

SEKS *ALA* JAWA

Oleh Pujiyanto e5J-Ynt,

Judul: SEKS JAWA KLASIK
Pengarang: Hariwijaya
Tebal: 224 + xii
Penerbit: Niagara
Tahun terbit: Mei 2004
harga: Rp.20.000-25.000,00

Manusia diciptakan dari campuran berbagai jenis sifat makhluk hidup. Di dalam diri manusia terdapat sifat-sifat malaikat, iblis, binatang, tumbuhan, dan makhluk-makhluk lain ciptaan Allah. Itulah keunikan manusia sebagai pemimpin makhluk di seantero jagad raya. Karenanya tak salah jika manusia bisa seperti malaikat, iblis, binatang atau lainnya, karena memang sifat makhluk itu ada dalam diri manusia. Salah satu sifat manusia yang mampu menggerakkan sejarah manusia dengan luar biasa adalah hubungan seksual. Hasrat seksual ini merupakan sesuatu yang fitrah pada diri manusia. Dan, dalam pemenu han kebutuhan seks ini, sejak awal telah digagas agama maupun filsafat. Ketertarikan magnetis antara pria dan perempuan sepanjang sejarah peradaban manusia masih menjadi misteri. Kebudayaan manusia yang terbentuk yang kebanyakan bersifat lokal-partikular juga memiliki wawasan unik atas seks.

Masing-masing bangsa punya seni seks yang berbeda, meski tak menutup kemungkinan ada kesamaan, tak terkecuali Jawa. Dalam Jawa, untuk memahami relasi seksual laki-laki-perempuan, memiliki kearifan-kearifan yang biasanya bersifat filosofis-simbolis. Dan dalam buku ini, sifat filosofis-simbolis ini coba dibahas secara mendetail dengan referensi baik yang bersifat tersurat (buku/kitab jawa kuno), maupun tersirat (lewat benda-benda semisal candi/gambar dalam candi dengan interpretasi yang bisa dipertanggungjawabkan) yang telah ada sejak sejarah Jawa dimulai.

Buku karangan Hariwijaya ini bisa dikatakan buku pendidikan seks versi Jawa. Dalam buku ini tidak hanya diterangkan semata-mata pendidikan yang hanya mengajarkan bagaimana teknik dan cara bergubungan seks yang sempurna dan saling menikmatkan bagi kedua belah pihak, namun juga menyajikan sehimpunan falsafah seks yang meliputi tujuan dan manfaat seni berhubungan seks yang dalam Jawa disebut *Asmaragama.* Dan dengan buku ini diharapkan pasangan Suami-Istri bisa menjalani kehidupan seksual dengan dengan baik, benar, dan indah, sehingga dengannya bahtera keluarga tidak ribut gara-gara masalah satu ini. dan, marilah kita ulas sedikit isi buku ini.

Simbol dalam Masyarakat Jawa

Masyarakat Jawa termasuk masyarakat yang kaya akan simbol. Simbol mewarnai segala tingkah laku, bahasa, ilmu pengetahuan, religi dan juga seks. Namun, kadang simbol itu sulit dipahami, dan hanya orang-orang tertentu (*linuwih*) yang mampu memahaminya. Salah satu simbol (yang berhubungan dengan seks) itu adalah candi lanang (laki-laki) dan candi wadon (perempuan) dilereng Gunung Lawu. Dalam ornamen candi tersebut ditunjukkan bahwa perilaku seks adalah perilaku yang alamiah, wajar, dan perlu dipelajari demi kebahagiaan manusia. Di sana seakan ada

*) Mahasiswa Fakultas Syari'ah angkatan 2001. Redaktur Justisia. Penganut ajaran Kejawen.

pesan bahwa seks mampu mengantarkan manusia kepada keagungan dan penyempurnaan diri, jika dilakukan dengan benar. Diakui atau tidak, seks adalah salah satu instrumen terpenting bagi kelangsungan kehidupan berumahtangga. Dan, dalam kedua candi tersebut diterangkan dengan "jelas" perjalanan orang dahulu (dengan menggunakan lakon pewayangan sebagai media) dalam menjalani kehidupan seks yang mampu membawa kebahagiaan dunia-akhirat (seperti yang diterangkan dalam *Kitab Adhiparwa*).

Dalam Jawa, laki-laki disimbolkan *Lingga* (penis) dan perempuan *Yoni* (vagina). Kedua lambang ini menggambarkan Raden Sadana/Batara Kamajaya dan Desi Sri/Batari Ratih Yang dipercaya masyarakat Jawa Kuno sebagai simbol harmoni alam semesta; hubungan antara langit yang mencurahkan hujan dengan bumi yang menumbuhkan tanaman. Dan, simbol ini sering disebut *Linggayoni*, yang keberadaannya hampir bisa ditemukan diseluruh situs budaya jawa, bahkan nusantara. Dalam kosmogoni jawa, manusia berasal dari *Tirta Sinduretna* yang keluar saat *Lingga* dan *Yoni* bertemu, yang kemudian berkembang menjadi janin. Tak salah jika dalam aliran Sastra Jendra, hubungan seks sejati adalah mencari rahasia alam (*Wewadining Jagad*), yang merupakan rahasia tuhan. Dan dalam pewayangan, ia menjadi tujuan terakhir Raden Janaka/Permadi (anggota Pandawa-yang dengan Srikandi menjadi idola bagi orang Jawa-) dalam kehidupannya. Hal ini bisa ditemukan saat orgasme.



Dalam buku ini juga diterangkan kisah-kisah percintaan Bandung Bandawasa-Rara Jonggrang, Raden Panji Inu Kertapati-Dewi Sekartaji, dan Rara Mendut-Pranacitra, yang meski kisah cinta mereka berakhir tragis, namun dapat dijadikan inspirasi besar bagi muda-mudi sekarang untuk membela cinta dan harga diri mereka.

Asmaragama, Tujuan dan Manfaatnya

Asmaragama berasal dari kata *Asmara* (percintaan) dan *Gama* (senggama), *Asmaragama* dapat diartikan seni persenggamaan. Dalam jawa klasik, seni ini dibagi menjadi enam bagian, yaitu *Asmaratura, Asmaraturida, Asmaranala, Asmaradana, Asmaratantra* Dan *Asmaragama*. Artinya seperti di bawah ini;

Asmaranala (disebut juga *Asmaranala*), dapat diartikan ketika bercinta, hendak dilandasi dengan cinta kasih yang muncul dari lubuk hati yang paling dalam. Karena seks bukan sekedar menyalurkan hasrat, namun juga perpaduan dua hati yang saling mencinta dan mendamba. Makin dalam cinta keduanya, makin dalam pula rasa kenikmatan seksual yang akan diperoleh.

Ketika sepasang mata jejaka membentur sepasang mata seorang gadis, dan hati masing-masing ada getaran aneh yang menyelinap tanpa bisa mereka kendalikan, itulah awal cinta bersemi. cinta akan menimbulkan perasaan gelisah yang indah, yang hanya akan

terjawab dengan bertemuanya dua hati tersebut dalam kasih sayang.

Asmaratura (*sengseming pandulu*), kedua insan yang bercinta hendaknya dilandasai perasaan saling tertarik pada kecantikan dan ketampanan pasangan. Ketika cinta bersemi, semua tampak indah. Meski sigadis berwajah biasa, namun dimata laki-laki, ia bak bulan purnama. Begitu pula meski laki-lakinya kerempeng, ia dimata gadis pujaan kayak arjuna yang memanah, oh alangkah gagahnya dia. Artinya harus ada perasaan bangga terhadap pasangan. sengseming pandulu artinya kebanggaan pandangan. sebuah pasangan serasi harus saling memiliki rasa kebanggaan terhadap pasangannya.

Asmaraturida (*Sengseming Pamireng*), Insan yang bercinta, akan semakin larut dalam asyik masyuk dengan sendau-gurau mesra yang membuat rangsangan pada gendang telinga. Suara merdu, desah nafas yang syahdu akan membuat kedua pasangan terlena. Hal ini akan lebih nikmat, jika sang istri mengimbangi suami dengan desah yang terkendali.

Asmaradana (*sengseming pacopan*), syair, puisi dan kata-kata mutiara sering kali dilantunkan oleh sepasang kekasih yang sedang jatuh cinta. kata-kata pilihan itu sungguh mempesona dan punya daya magis ajaib yang menimbulkan bukit cinta kasih semakin meninggi. kelebihan laki-laki biasanya pada sisi rayuan ini. dan, biasanya perempuan akan terbius dan menyerahkan jiwa raga sepenuh kasih.

Asmaratantra (*Sengseming Pangarasan*), ciuman merupakan mantik birahi yang paling dahsyat. Baik itu ciuman bibir, dahi, pipi, mata, atau yang lainnya. Maka, hendaknya setiap pasangan mempelajari teknik-teknik bercium. Karena ciuman yang benar akan membawa kenikmatan dan psikologis yang berbeda. juga jangan lupa agar menggunakan minyak wangi, karena dengannya, gairah seksual akan bertambah semakin membara.

Terakhir ***Asmaragama*** (*Sengsening Salulut*), puncak dari karonsih adalah *Salulut*; masuknya alat kelamin laki-laki ke dalam alat kelamin perempuan. Inilah rahasia jagad (dunia) dimasuki oleh manusia. Dalam hubungan ini, bisa dipahami sebagai darma seorang istri dan kewajiban suami. Dalam kepercayaan Jawa kuno, seks dipercaya sebagai sumber kehidupan. Bahkan seluruh dunia diciptakan oleh senggama dewa pencipta dengan saksinya. Jadi, tanpa senggama, tidak mungkin lahir dunia ini. inilah yang disebut dengan *Wewadining Jagad*.

Seks, adalah salah satu kebutuhan manusia yang paling dasar. Naluri seksual sangat menentukan perkembangan kehidupan manusia. Seks bisa memberi sesuatu yang berfaedah pada kita semisal kesuksesan, kesehatan keturunan dan lainnya. *Asmaragama* dapat menimbulkan perasan empati, dan perasaan empati dapat menciptakan kesadaran diri yang lebih baik. Selain itu, *Asmaragama* mempunyai banyak manfaat bagi kehidupan yang menjalankannya. Dengannya, kita mampu meningkatkan hubungan dengan pasangan, melancarkan sirkulasi darah ke otak, membakar kalori lebih banyak, memperbaiki otot, menghilangkan depresi, memperpanjang usia, dan lainnya. Hal ini bisa, jika *Asmaragama* dilakukan dengan baik dan benar. Dalam jawa *Asmaragama* adalah ajaran seksual untuk mencapai kebahagiaan dan kesempurnaan hidup manusia yang sejati. Ia bisa disejajarkan dengan *Kamasutra* dari India.

Tak Ada Gading Yang Tak Retak

Dalam buku ini diterangkan pula wanita ideal yang disenangi kaum adam. Budaya maskulin di Jawa Kuno terbawa jelas dalam buku ini. Posisi wanita sebagai makhluk kelas dua terlihat dengan jelas. Dengan mengidolakan tokoh Srikandi dan Dewi Sembadra; dua wanita cantik istri Permadi/Arjuna (juga tiga istri janaka lainnya; Dewi Manohara, Dewi Ulupi, dan Dewi Ganda Wangi), yang dianggap representasi dari wanita yang memiliki

kecantikan lahir-batin, pembela kebenaran dan keadilan, setia terhadap suami, dan lainnya.

Diterangkan pula bahwa seharusnya seorang istri yang baik haruslah sabar, rela dan menerima apa saja yang diberikan suami. Juga seorang wanita bisa disebut sebagai istri yang berhasil jika ia pasrah terhadap apa yang akan terjadi pada dirinya, termasuk walau harus dimadu. Istri harus tetap cantik, bertingkah laku manis, penuh pengabdian, berbakti, setia, dan taat pada suami, dan punya iman yang kuat, mungkin masih dapat diterima, malah mungkin suatu kewajiban, namun, jika yang sikap dan tindakan itu hanya berlaku bagi istri sedang suami bebas beristri lagi, maka mungkinkah kebahagiaan bisa tercapai?.

Tak salah jika para pria jawa mengidolakan Arjuna yang meski beristri banyak, dan canti-cantik, namun istri sang ksatria pandawa ini setia dan rela berkorban demi sang suami. Lihatlah Dewi Manohara yang terkenal setia, dan cantik luar biasa. Kecantikannya bak lukisan indah, wajahnya ibarat yang tertutup awan tipis, dan bibirnya tipis merah bagai manggis yang merekah. Atau Sembadra, sicantik yang mampu menyamai bidadari ini yang demi menjaga kesetiannya, memilih mati bunuh diri, ketimbang harus melayani Burisrawa yang amat tergila-gila dan ingin memperistrinya. Juga Srikandi, yang digambarkan bagai wanita dari bulan dan berkulit bagai kencana ini, amat patuh pada sang mertua Dewi Kunti. Atau Dewi Alupi yang liriknya bagai tirai biru yang bersinar. Juga Ratna Gandari, gadis cantik berambut hitam, berleher indah, yang keindahan tubuhnya bagai kelapa gading muda, dan ketika berjalan bak teratai yang melenggang di air.

Sebelum, Saat & Sesudah Bercinta (*Asmaragama)*

Tapi yang jelas, buku ini dengan gamblang, mudah dan tidak bertele-tele, menerangkan tentang cara menikmati seks ala jawa klasik dilihat dari banyak kaca mata. Perbuatan-perbuatan sebelum seks kayak masalah pakaian, aksesori, minyak wangi dan lainnya yang dikenakan, suasana kamar, sampai pada kesiapan mental-psikologois pasangan diterangkan dengan enak dan mudah

Juga cara-cara melakukan seks jawa kuno ini, dengan banyak varian, bercinta dengan melatih panca indra yang sangat luar biasa, menghayati tubuh sendiri dan pasangan, kontrol ejakulasi, sampai pada bagaimana bisa menyatukan seks dengan alam semesta yang mungkin agak irasional (meski bisa dibuktikan) dikupas dengan detail. Dan paska bercinta, dimana sesudah bercinta, kita tidak loyo, tapi malah lebih kuat, karena bercinta adalah menyatukan plus (+) dan min (—), yang dengannya, kita akan mendapatkan kekuatan yang lebih besar. Setelah bercinta, kita seakan mampu merasakan bagaimana dengan cara *Asmaragama* ini, kita mendapatkan pengalaman, rasa dan perasaan-perasaan lainnya yang tidak kita temukan jika tanpanya, yang dengannya, kita seakan mendapat jalan menuju suatu kebahagiaan yang lebih. Selain itu, diterangkan pula latihan-latihan fisik yang sangat berguna ketika hendak melakukan hubungan seks, yang dengannya, seks yang dilakukan mendekati sempurna baik raga maupun jiwa. Nah, selamat membaca buku luar biasa ini.[j]

* * *

ولما جاءت رسلنا لوطا سىء
بهم وضاق بهم ذرعا وقال
هذا يوم عصيب ﴿﴾
وجاء ه قومه يهرعون اليه
ومن قبل كانوا يعملون
السيات، قال ياقوم هؤلاء
بناتى هن اطهر لكم واتقوا
الله ولا تخزونى فى ضيفى،
اليس منكم رجول رشيد ﴿﴾
قالوا لقد علمت ما لنا فى
بناتك من حق وانك لتعلم ما
نريد ﴿﴾
قال لوان لى بكم قوة اواوى
الى ركن شديد ﴿﴾

* * *

Dasar bahwa gay dan lesbian adalah "menyalahi" kodrat kemanusiaan adalah alasan yang "ganjil" sebab fitrah Tuhan bukanlah laki-laki atau perempuan saja. Gay, lesbian dan waria juga bagian dari fitrah atau kodrat kemanusiaan itu. Saya rasa tidak ada kaum gay atau lesbian yang menghendaki untuk menjadi "gay" atau "lesbian". Dengan kata lain, status seksual mereka sebagai seorang gay atau lesbian juga merupakan "anugerah" Tuhan (baca, bagian dari kodrat dan fitrah Tuhan) meskipun tentu saja tetap ada faktor lingkungan, sosiologi dan psikologi. Karena itu atas dasar apa menganggap mereka "menyalahi" kodrat? Fenomena gay-lesbian bukanlah sebuah "kecelakaan sejarah" penciptaan manusia melainkan suatu yang wajar, natural dan *given* adanya.

Sumanto Al Qurthuby
Penulis Buku "Banyak Jalan Menuju Islam: Kritik atas Fundamentaslisme Agama"